
3 1761 06839835 3

RANDGLOSSEN

ZUR

HEBRÄISCHEN BIBEL

TEXTKRITISCHES, SPRACHLICHES UND SACHLICHES

VON

ARNOLD B. EHRLICH

ERSTER BAND

GENESIS UND EXODUS

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG

1908

Druck von H. Itzkoowski Berlin, Gipsstr. 9.

Vorwort.

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beherrscht die sog. höhere Kritik nahezu ausschliesslich die wissenschaftliche Arbeit am A. T. Die sprachliche und sachliche Erklärung verkümmert zu Gunsten von Exegese und Quellenanalyse. Freilich ist es schwer auf diesem Gebiete Namhaftes zu leisten, und die wenigen, die dazu imstande sind, pflegen das Gebiet nicht, vermutlich weil sie es für veraltet und überholt ansehen. So zahlreich neue Kommentare zu den biblischen Büchern erschienen sind, so befassen sich alle weit überwiegend mit der Quellenscheidung. In der sprachlichen und sachlichen Erklärung aber wird kaum irgend etwas Neues geboten.

Der Zweck des vorliegenden Werkes ist hier helfend einzugreifen. Es soll etwa sechs bis sieben Bände umfassen, aber dennoch kein fortlaufender kurzer Kommentar sein, sondern nur gelegentlich hier und da die zum besseren Verständnis des einfachen Wortsinns nötigen Aufschlüsse geben.

1899—1901 habe ich unter dem Titel Mikrâ ki-Pheschutô also „Die Schrift nach ihrem Wortlaute" ein dreibändiges Werk hebräisch erscheinen lassen. Es erstreckt sich über die ganze Bibel bis auf die poetischen Hagiographen und die Bücher Koheleth und Esther. Die in dem neuen Werke gebotenen Randglossen sind nun aber keineswegs eine Verdeutschung des hebräischen Werkes; kaum ein Fünftel des neuen Werkes deckt sich einigermassen; aber auch dieser Bruchteil ist erweitert und vertieft.

Ein gut Teil des vorliegenden Werkes besteht in textkritischen Bemerkungen; das Meiste aber ist der sprachlichen und sachlichen Erklärung und der Bekämpfung der Fassungen gewidmet, die auf Verkennung der Konstruktion beruhen. Manche Ausführung bezweckt auch die ästhetische Würdigung der Darstellung und des Vortrags. In den erstgenannten Bemerkungen spielen aber die alten Versionen aus Gründen, die im Werke selbst an einigen Stellen angegeben sind und deshalb hier nicht wiederholt zu

werden brauchen, keine so grosse Rolle wie sonst in dem Apparat der Textkritik. Hier sind die Emendationen zum grössten Teile vorgenommen nach Massgabe des Inhalts, des unmittelbaren Zusammenhangs und des guten Sprachgebrauchs. In den meisten Fällen folgt auf den Vorschlag der Emendation eine Vermutung über die Art, wie die Korruption entstanden sein mag. Es liegt mir fern, behaupten zu wollen, dass ich überall das Richtige getroffen habe, aber hinsichtlich der polemischen Ausführungen hoffe ich, dass man mir selbst da, wo es mir nicht gelungen sein sollte, Besseres zu bieten, nicht wird absprechen können, die Unhaltbarkeit der andern Fassung dargetan zu haben. Auch das allein ist schon für die Wissenschaft ein Gewinn.

Die sprachliche Erklärung eines Wortes ist, mit nur sehr wenigen Ausnahmen, da gegeben, wo es zum erstenmal vorkommt. Beim Wiederkommen desselben, namentlich in einem anderen biblischen Buche, ist zur Bequemlichkeit auf die Stelle der Erklärung verwiesen. Wortabkürzungen habe ich aus persönlicher Abneigung gegen dergleichen — von den allgemein üblichen und darum wohlbekannten Bezeichnungen der einzelnen biblischen Bücher abgesehen — nur sehr wenige gebraucht. Unter der Abkürzung „K. zu Ps.“ wird mein vor vier Jahren in deutscher Sprache erschienener Kommentar zu den Psalmen angeführt.

Der zweite Band dieses Werkes ist bereits im Druck, und die andern Bände werden möglichst schnell folgen. Zuletzt soll ein vollständiges, also umfangreiches Wortregister zu dem gesamten Werke beigefügt werden, das ein ansehnliches Supplement zu den hebräischen Wörterbüchern bilden dürfte.

Es bleibt mir noch übrig, für die mir untergelaufenen Anglizismen — hoffentlich sind es nur ganz wenige — wie auch für die nicht unbeträchtliche Anzahl Druckfehter, die, namentlich in den ersten Bogen, infolge verschiedener, aber gleich ungünstiger Umstände stehen geblieben sind, um Entschuldigung zu bitten. Am Schlusse eines Buches Errata zu bringen halte ich für unpraktisch und fruchtlos und ich habe es daher vorgezogen, die Verbesserung dem geneigten Leser zu überlassen.

New York, im Mai 1908.

GENESIS.

I.

1. ברא Kann nur eine creatio ex nihilo ausdrücken. Deshalb kann nur Gott und nicht auch ein Mensch Subjekt dieses Verbums sein, und aus diesem Grunde wird auch bei ברא im Unterschied von andern Verben des Machens und Bildens niemals ein Stoff genannt, woraus das Geschaffene produziert wäre; vgl. zu V. 27.

2. Es ist nicht denkbar, dass der Verfasser hier im zweiten Halbvers einen auch nur halbwegs bestimmten Begriff geben will von dem, was der Geist Gottes im Chaos tat, oder wie er sich darin bewegte. So weit versteigt sich ein Schriftsteller in der schlichten Prosa nicht. על פני המים ist an dieser Stelle ein idiomatischer Ausdruck zur Bezeichnung einer nicht zu bestimmenden Art und Weise und der Unmöglichkeit einer näheren Beschreibung; sieh zu Hi. 24, 18 und besonders zu Eccl. 11, 1. Vergleichen liesse sich die englische Redensart „to be at sea about something“ = über etwas im Unklaren sein, sich damit nicht zurecht finden. Danach wäre der Sinn des Ganzen der: und der Geist Gottes schwebte, es lässt sich nicht sagen wie.

4. Hier liegt eine Konstruktion vor, die, so häufig sie auch im A. T. vorkommt, dennoch sehr oft verkannt worden ist. Darum sei ihr an dieser Stelle eine gründliche und ausführliche Erörterung gewidmet.

Der Hebräer liebt es, den Gegenstand einer Beschreibung innerhalb derselben so oft zum Subjekt eines Satzes zu machen, als es der Geist seiner Sprache nur erlaubt, sehr oft auch da, wo dies in einer occidentalen Sprache nicht geschehen kann, so z. B. in dem Satze אנוש כחציר ימיו. Denn für den Hebräer, wie für den Semiten überhaupt, ist אנוש hier Subjekt des zusammengesetzten

Satzes, und der einfache Satz כחציר ימיו ist dessen Prädikat. Der sogenannte Casus pendens, wofür אנוש nach den Grammatiken gelten würde, ist ein Unding, erfunden von Occidentalen, die das Wesen des semitischen Nominalsatzes nicht erfasst haben. Freilich könnte auch der Hebräer, statt des Obigen, כחציר ימי אנוש oder ימי אנוש כחציר sagen; aber dann würde der Satz nicht vom Menschen selbst, sondern nur von den Tagen des Menschen handeln. Will der Hebräer diesen Gedanken so ausdrücken, dass die Aussage von dem Menschen selbst prädiziert ist, so muss er אנוש zum Subjekt des Satzes machen. Soll der oben aus Ps. 103, 15 angeführte Satz von einem Verbum, z. B. von ידעתי, abhängen lassen und in seiner Abhängigkeit den Nachdruck auf seinem jetzigen Subjekt beibehalten, so muss dieses Subjekt aus dem Objektssatz genommen und zum Objekt des Hauptsatzes gemacht werden, sodass das Ganze ידעתי אנוש כי כחציר ימיו lautet. Hierin ist כי כחציר ימיו, streng genommen, eine Art Apposition zum Objekt. Für כי kann in der späteren Sprache אשר und nach einem Verbum der sinnlichen Wahrnehmung auch והנה zur Einleitung des abhängigen Satzes eintreten; vgl. 6, 12. 8, 13 und sieh zu Pr. 24, 29. 30. In der Regel wird, wie in dem oben gegebenen Beispiel, in dem abhängigen Satze, durch ein entsprechendes Pronomen oder Suffix auf das Objekt Bezug genommen. Oft aber ist eine solche Bezugnahme unterlassen, was auch in dem uns hier vorliegendem Satz geschieht, der die oben erörterte Konstruktion hat, ohne dass die grammatische Beziehung von כי טוב zum Objekt des Verbums irgendwie angedeutet wäre.

Dergestalt ist die Konstruktion in unzähligen Fällen. Die Nennung sämtlicher Stellen, wo diese Konstruktion verkannt worden ist, würde eine ganze Seite ausfüllen. Hier sei nur beispielsweise auf einige wichtige Fälle hingewiesen. Sieh zu 25, 21. 32, 12. Num. 32, 23. Deut. 5, 12. 8, 18. Jes. 3, 10. Jer. 9, 23. Eccl. 2, 18.

טוב heisst hier und in diesem ganzen Stücke mit der Ordnung der Dinge h a r m o n i e r e n d, naturgemäss; vgl. zu 19, 7.

5. Für die Benennung der geschaffenen Dinge durch Gott gibt Dillmann eine salbungsvolle theologische Erklärung, die hier wohl leidlich anginge, aber für V. 8 und 10 keineswegs passt. Tatsächlich gibt Gott als Vater der Schöpfung den geschaffenen Dingen Namen, wie es Eltern bei ihren Kindern tun. Erwähnt wird die göttliche Benennung nur bei den ersten drei Schöpfungen, die Licht und Finsternis, Himmel, Erde und Meer umfassen. Bei den übrigen ist die ausdrückliche Erwähnung derselben unterlassen,

in der Voraussetzung, dass sie sich nach dem Vorherg. von selbst verstehen wird. Unter den letztern findet sich auch der Mensch; doch ist im Falle des Menschen, der Krone der Schöpfung vom Standpunkt der Religion, der Bericht über diesen Punkt 5, 2 von einer späteren Hand nachgetragen.

Im Grunde aber liegt in diesen Fällen nicht eine eigentliche Benennung vor. Denn die Ausdrucksweise im ersten Halbvers statt ויקרא אלהים שם האור יום ist wohl zu beachten. Letzteres würde korrekt sein, nur wenn יום Eigennamen wäre. Bei einem Gattungsnamen dagegen, wo die Nennung bloss Charakterisierung ist, wie wenn man etwa den Löwen den König der Tiere nennt, da muss קרא entweder wie hier und V. 8 und 10 mit ל der Person oder Sache und Acc. des Namens oder mit doppeltem Acc. gebraucht werden. Ueber den scheinbar widersprechenden Fall Ruth 1, 20 sieh dort unsere Bemerkung. Im Falle eines Gattungsnamens kommt, also in der klassischen Sprache weder bei der einen noch bei der anderen Konstruktion שם in Anwendung. Im späteren Nachtrag 5, 2 ist die Ausdrucksweise eben nicht gut klassisch. Erstere Konstruktion, bei der auch אמר statt קרא gebraucht werden kann, ist in den Schriften der Propheten so häufig, dass keine Belege dafür nötig sein können; über letztere, die sehr selten ist, vgl. Jes. 60, 18. Danach will hier nur gesagt sein, dass Gott die Zeit während des Lichtes als Tag und die Zeit der Finsternis als Nacht charakterisierte. Der Begriff dieser Charakteristica muss für den Verfasser in der Wurzel ihrer bezüglichen Namen liegen; in welcher Weise, lässt sich freilich nicht ermitteln. Selbstverständlich beruht die Charakterisierung auf der Erfahrung des Menschen, die ihn gelehrt, was Tag und Nacht für ihn bedeuten.

6. Ueber den Gebrauch von בין gilt für die klassische Sprache Folgendes. בין muss notwendiger Weise wiederholt werden, wenn beide Parteien, deren gegenseitige Beziehungen dadurch bezeichnet werden sollen, durch Suffixa ausgedrückt sind. Sonst werden bei der Wiederholung von בין beide Parteien gleichgestellt, oder es kommt ein etwaiger Vorzug der einen nicht in Betracht. Aus diesem Grunde wird בין stets wiederholt in geographischen Notizen, worin die Lage einer Ortschaft zwischen zwei anderen angegeben wird; vgl. 13, 3. 20, 1. Ex. 14, 2. Deut. 1, 1. Jos. 8, 9. 12. Ri. 13, 25. Dagegen ist bei בין — ל das Erstgenannte stets die Hauptsache, wie hier die oberen Gewässer, die nach hebräischer Vorstellung Regen, Hagel und Schnee liefern, hauptsächlich in Betracht kommen; vgl.

Lev. 20, 25. 2 Sam. 19, 36. 1 K. 3, 9. Ez. 42, 20. 44, 23. Mal. 3, 18. Doch wird diese Regel, gleich jeder feinen Distinktion, nicht immer streng beobachtet, wie denn auch in diesem Stücke die Ausdrucksweise V. 4 und 8 dagegen verstösst.

9. מקום אחד heisst hier mehr als man darunter zu verstehen pflegt. Der Ausdruck ist = ein besonderer Ort. Ueber diese Bedeutung von אחד vgl. zu Jer. 51, 60 und sieh zu Lev. 14, 10. Num. 17, 18.

11. Weil ein Verbum דשא sich sonst nicht findet, glaube ich, dass der Text ursprünglich תוצא für תדשא hatte. Wäre die Recepta ursprünglich, so müsste es mindestens auch V. 12 ותדשא statt ותוצא heissen.

14. ברקיע השמים ist mir hier, wo es V. 15a zum Teil vorwegnimmt, sehr verdächtig.

15. Für למאורת ist entschieden המאורת zu lesen und dieses als Subjekt zu fassen, besonders wenn man V. 14 ברקיע השמים beibehält, in welchem Falle das, wozu das Subjekt werden soll, sich sonst von dessen vorläufiger Beschaffenheit durch nichts unterscheidet; vgl. Saadja.

18. In ביום ובלילה gehört die Präposition nicht zur Konstr. von משל, sondern der Ausdruck ist adverbielle Bestimmung und = während des Tages und der Nacht oder schlechtweg bei Tag und bei Nacht; vgl. Jes. 28, 19 und Eccl. 8, 16. An allen drei Stellen ist der Ausdruck dem gewöhnlichern יומם ולילה vorgezogen, um ein Missverständnis zu vermeiden, da letzteres auch beständig heissen könnte.

20. Die Vögel, die meist über der Erde nisten, werden zusammen mit den im Wasser und somit nach hebräischer Anschauung unter der Erde lebenden Fischen geschaffen; vgl. Ex. 20, 4. Beide haben das gemein, dass sie nicht auf der Erde leben.

21. יעופף ist hier nicht wie Dillm. meint deshalb statt יעף gebraucht, weil es sich um eine Masse handelt. Diese Erklärung würde z. B. für den Fall Jes. 6, 2 nicht hinreichen. Bei עוף unterscheidet sich Kal von Pil. so, dass man bei ersterem an das Ziel des Fluges denkt, während letzteres nur die Art und Weise der Bewegung bezeichnet, aber das Hinfliegen nach einem bestimmten Orte nicht ausdrückt; vgl. zu 5, 22.

22. ויברך אתם ist = und er begrüsste sie. Gott begrüsste die Tiere. Diesen Sinn hat ברך bei folgender Rede meistens und immer wenn Gott Subjekt ist, denn Gottes Segen besteht in guten Gaben,

nicht in einem blossen Spruch. Die Vorstellung, dass Gott die neugeschaffenen Tiere begrüsst und ihnen Artigkeiten sagt, stimmt vollständig zu der naiven Anschauung der hebräischen Antike. Das Verbum מלא kann in Kal transitiv oder intransitiv sein. Beim transitiven Gebrauch ist das Gefäss Subjekt, und der Inhalt tritt in den adverbiellen Accusativ, der von dem Objektacc. sich dadurch unterscheidet, dass er in der gemeinen Prosa dem Verbum nicht vorangehen und weder durch את bezeichnet noch durch ein Suffix ausgedrückt werden darf. Als transit. Verbum dagegen hat מלא in Kal stets den Inhalt zum Subjekt und das Gefäss zum Objekt, wie hier. Soll wiederum das Subjekt ein Drittes sein, welches das Gefäss mit dem Inhalt füllt, so kann nur Piel, nicht Kal, gebraucht werden, und dann ist das Gefäss Objekt, und der Inhalt tritt in den adverbiellen Acc. Das intransit. Werbum wurde nur מָלֵא, das transit. aber auch מָלָא gesprochen. Dies ersieht man aus מְלָאוֹ Esther 7, 5.

24. תוצא הארץ könnte hier bei den Tieren in demselben Sinne wie oben V. 12 bei den Pflanzen nur nach der Evolutionstheorie verstanden werden, woran bei diesem Bericht natürlich nicht zu denken ist. Die Bedeutung des Verbums ist hier abgeschwächt, und unser Hiph. heisst nichts mehr als zum Vorschein bringen, dann aufweisen oder aufzuweisen haben. Dass dem so ist, beweist das gleich darauf folg. ויעש אלהים, das bei den Pflanzen fehlt. Ueber diese Bedeutung von הוציא sieh zu Sach. 5, 5.

26. Alle Spekulationen über die Gottähnlichkeit des Menschen sind überflüssig. Im zweiten Halbvers erklärt Gott selbst, worin sie besteht. Der Mensch ist Gott ähnlich insofern als er Macht hat wie Gott, mit dem Unterschied, dass Gottes Macht keine Schranken kennt, während sich die Macht des Menschen auf das, was die Erde trägt, beschränkt; vgl. Ps. 8, 6—9.

27. Sieh die Bemerkung zu V. 1. Danach erklärt sich der Gebrauch von ברא sowohl hier von der Schöpfung des Menschen als auch V. 21 von der Schöpfung der Wassertiere und der Vögel. In einem Berichte von einer creatio ex nihilo ist ברא der allein mögliche Ausdruck für „schaffen". Dagegen in der anderen Version von dem Berichte der Schöpfung, wonach Mensch und Tier aus einem Stoffe, dem Staube, geschaffen wurden, heisst es mit Bezug auf beide וייצר, nicht ויברא; vgl. 2, 7 und 19. Es beruht also in diesen Berichten die Wahl des Ausdrucks für „schaffen"

auf der individuellen Anschauung der Verfasser über die Art der Schöpfung hinsichtlich des Stoffes.

Streiche בצלם אלהים ברא אתו als Glosse zu dem vorherg. Satze. Mit dieser Glosse soll der Beziehung des Suff. in בצלמו auf אדם vorgebeugt werden, was aber nach בצלמנו im vorherg. Verse nicht nötig ist.

28. Ueber den Sinn von ויברך sieh die Bemerkung zu V. 22.

30. אכלה ist ein Wort, das sehr häufig an Stelle des Infinitivs vorkommt, aber stets nur mit vorgesetztem ל. Es gibt eine ganze Reihe solcher Wörter, wenn sie auch nicht so oft und manche von ihnen nur je einmal sich so finden. Hierher gehören רִבְעָה, רָחְצָה, רכבה, שִׁמְצָה, דאבה, יִסְּרָה, חָבְרָה, חֶמְלָה, טָמְאָה und einige andere. In den Wörterbüchern und Grammatiken werden die meisten dieser Wörter nomina actionis oder Verbalnomina genannt, was jedoch nicht richtig ist. Diese Wörter sind nichts als Infinitive, und die Endung â in ihnen ist nicht Feminінendung, sondern Bezeichnung des Adverbialcasus, der von ל abhängt. Denn den Adverbialcasus kann im Hebräischen jede Präposition regieren; vgl. Jos. 13, 4 עד אפקה, 1 Sam. 31, 13 ביבשה, 2 Sam. 20, 15 באבלה, 1 K. 4, 12 אצל צרתנה, Jer. 27, 16 מבבלה, Ps. 9, 18 לשאולה, 2 Chr. 4, 17 בין צרדתה und sieh zu Ez. 16, 44. Doch scheint dieser Gebrauch der genannten Endung ziemlich spät zu sein, da er in den Propheten vor Jeremia nicht angetroffen wird. — ויהי כן kann an dieser Stelle nur so verstanden werden, dass sich der Mensch und alle lebenden Wesen nach erhaltener Erlaubnis gleich über ihre Mahlzeit hermachten.

31. Der Artikel in הששי bei undeterminiertem יום ist eine Unregelmässigkeit, die gerade bei Ordinalzahlen, welche sich auf dieses Nomen beziehen, auch sonst nicht selten vorkommt; vgl. Ex. 12, 15. 18. 20, 10. Lev. 19, 6.

II.

2. Dass ויכל mit ביום השביעי sich nicht verträgt, liegt auf der Hand, da die Vollendung der Schöpfung nicht am siebenten Tage, sondern Tags zuvor stattfand. Wie hätte Gott an dem heiligen Tage auch nur die letzte Hand an das Werk gelegt? LXX bringen הששי für השביעי zum Ausdruck, aber dieses liegt graphisch zu fern. Wenn der Text hier nicht richtig überliefert ist, so muss der Fehler an ויכל haften. Da nun dieser Vers unverkennbare Spuren von Parallelismus aufweist (vgl. zu 5, 22), so empfiehlt sich וַיִּפָּלֵא

für ויכל. Aleph mag wegen des folg. ausgefallen sein. Dann muss man aber auch für das erste מלאכתו notgedrungen ממלאכתו lesen. נכלא מן heisst sich einer Sache enthalten, sie unterlassen; vgl. Ex. 36,6. Diesem ויכלא ממלאכתו entspricht vollkommen das folg. וישבת — מן. Denn שבת bedeutet nie ruhen schlechthin, sondern heisst stets nicht arbeiten, d. i., dieses Verbum kann z. B. vom Ruhen nach einem Gange nicht gebraucht werden. Danach will hier nur gesagt sein, dass Gott am siebenten Tage das Werk, das er geschaffen hatte, liess und weder daran noch dafür etwas tat. Sieh die folg. Bemerkung.

3. Mit ברא kommt man hier nicht weit, da אשר auf מלאכתו sich bezieht und ברא מלאכה unhebräisch ist. Ausserdem lässt sich dabei לעשות keineswegs grammatisch unterbringen. Ich vermute, dass der Text für ברא ursprünglich ברא hatte. Daleth und Reš sind auch in der alten Schrift zum Verwechseln ähnlich. Auch mögen religiöse Skrupel wegen des üblen Beigeschmacks, den ברא haben kann, bei der Korruption mitgewirkt haben. Aber diesen Beigeschmack braucht das Verbum nicht notwendig zu haben. אשר ברא אלהים לעשות kann sehr gut heissen „das Gott zu tun vor hatte", eigentlich „sich ausgedacht hatte". Und dies gibt hier einen trefflichen Sinn. Denn Gott ist seit der Schöpfung nicht müssig. Er setzt seine Tätigkeit fort, indem er die Welt regiert und in Ordnung hält. Dadurch aber, dass Gott von dem Schöpfungswerk, das bereits vollendet war, ruhte, wurde der siebente Tag nicht ausgezeichnet, da diese Ruhe so zu sagen zufällig kam, jede Auszeichnung aber Absicht voraussetzt. Geheiligt konnte dieser Tag nur dadurch werden, dass Gott an ihm die Arbeit zu tun unterliess, die ihm noch bevorstand, nämlich die Geschäfte der Regierung der Welt.

Wir erfahren somit, dass Gott nicht nur am ersten Sabbat ruhte, sondern auch jeden folgenden Sabbat hält, indem er alles, was in der Welt am Sabbat geschehen soll, vorher anordnet. Und dies kann nicht wunder nehmen. Betet doch Gott im Talmud und legt sogar, wie jeder seiner Rechtgläubigen, Tephillîn an, die eine viel spätere Sache sind als der Sabbat; vgl. Berachoth 6a und 7a.

4. Die gewöhnliche, sehr oft vorkommende Verbindung ist „Himmel und Erde". Die umgekehrte Ordnung findet sich nur hier und Ps. 148, 13. Dieser Umstand zeigt, dass die von der Regel abweichende Ordnung nicht zufällig ist. An diesen beiden Stellen scheint ארץ vorangestellt zu sein, weil die Erde im Zu-

sammenhang die Hauptsache ist. Dort kommt bei der Angabe des Grundes zum Preise JHVHes für die irdischen Wesen und Elemente natürlicher Weise die Erde hauptsächlich in Betracht. In ähnlicher Weise heisst es hier in der Ueberschrift (oder Unterschrift wie die Quellenkritik haben will) wie gewöhnlich „Himmel und Erde". Aber bei dem Uebergang zur Sache, die da ist die Beschreibung der Vorgänge auf der Erde, ist die Wortfolge umgekehrt und ארץ steht als Bezeichnung des Hauptsächlichen voran.

9. חיים kommt nicht von חי, denn חי heisst ein lebendes Wesen, und der Pl. davon kann nur lebende Wesen, nicht das Leben bezeichnen. חיים ist Pl. von חיה, welches unter anderem Leben heisst, aber im Sing. in diesem Sinne nur poetisch ist. Der Pl. ist bei diesem Nomen auf îm statt ôth gebildet, weil er kollektivisch ist. Dieser Kollektivplural ist bei vielen Substantiven weiblichen Geschlechts im Gebrauch; vgl. ביצים, חטים, פשתים, שנים, שעֹרים und viele andere. Hierher gehört eigentlich auch נשים als Pl. zu אשה. Aus diesem Grunde wird im Neuhebräischen umgekehrt der Plural von Nomina masc. zuweilen auf ôth gebildet, um einer kollektivischen Fassung vorzubeugen. So heisst es z. B. Mekhilta zu Ex. 12, 21 מה נשתנה הדבר הזה מכל הדברות שבתורה warum sollte es bei dieser Rede anders zugegangen sein als bei all den andern Reden, die im Pentateuch berichtet sind? Man sieht leicht, dass in diesem Satze der Plural von דבר auf ôth gebildet ist, weil man unter דברים in der späteren Sprache nur Worte, d. i., eine einzige Rede, verstehen könnte oder müsste. In ähnlicher Weise heisst der Dekalog in der Sprache der Mischna עשרת הַדִּבְּרוֹת, nicht עשרת הדברים wie er Ex. 34, 28 und Deut. 4, 13. 10, 4 genannt wird; vgl. Mekhilta zu Ex. 20, 2 und 17. Fälschlich nimmt Levy in seinem Neuhebr. Wörterbuch hierfür ein Nomen דִּבְּרָה und Jastrow sogar ein דִּבְרָה an. Der Irrtum beruht auf der bisweilen vorkommenden Schreibart דיברות. Aber dieses Jod bezeichnet nicht Chirek, sondern, wie öfter nur Schewa mobile. Dasselbe Prinzip zeigt sich in dem aktuellen Pl. מֵימוֹת statt des bloss formellen מים, um verschiedene Wassermassen oder Wassersorten zu bezeichnen, und אלהות statt אלהים, um eine Mehrheit von Göttern auszudrücken; vgl. Taanith 16 a. Midraschrabba Ex. Par. 22 und Mekhilta zu Ex. 20, 3. Danach sollte חיים eigentlich Fem. sein, allein bei dem häufigen Gebrauch des Nomens im Pl. mit der Masculinendung ging dessen eigentliches Genus für das Sprachbewusstsein verloren, und man konstruierte es als Masculinum.

Die Erwähnung der schönen und guten Früchte tragenden Bäume im Garten geschieht lediglich, um zu zeigen, dass der fatale Baum der Erkenntnis für die Menschen nur den Reiz der verbotenen Frucht haben konnte. — Für die Konstruktion von הדעת טוב ורע findet sich im ganzen A. T. keine Analogie. Mit הדעת אתי Jer. 22, 16 kann unser Ausdruck, wie dort gezeigt werden soll, nicht verglichen werden. Was den Sinn anbelangt, so heisst der Ausdruck nicht „die Erkenntnis des Guten und des Bösen“, sondern „die Fähigkeit, das Gute vom Schlechten zu unterscheiden“; denn טוב und רע haben hier rein physische oder geradezu sexuelle Bedeutung. Nur so erklärt es sich, dass die genannte Fähigkeit einerseits Kindern und andererseits Greisen abgesprochen wird; vgl. Deut. 1, 39 und 2 Sam. 19, 36. Ueber die Ausdrucksweise ist zu vergleichen 2 Chr. 12, 8, wo עבדתי ועבדת וגו׳ als Objekt zu ידעו dem hier von דעת abhängigen טוב ורע entspricht; sieh auch zu Ex. 32, 19. Waw fügt in all diesen Fällen etwas hinzu, das mit dem vorher Genannten kontrastiert.

10. ראשים bezeichnet hier nicht schlechtweg Teile, etwa wie unter gewissen Umständen die Teile eines Heeres so genannt werden; sondern, wie Jos. 15, 5. 18, 19 der Teil eines Flusses an seiner Mündung קצה heisst, so wird hier der der Quelle nahe Flussteil ראש genannt. ראש ist also nicht Bezeichnung für die ganze Länge des Armes eines grösseren Flusses.

12. Die Beschreibung des Goldes von Havila durch das bescheidene טוב erklärt sich daraus, dass Havila nach 10, 29 ein jüngerer Bruder des Ophir war. Das Gold aus dem Lande des älteren Bruders war daher, wie bekannt, das allerfeinste, das aus dem Lande des jüngeren nur gut. Diese Angabe macht also der Verfasser in seiner Naivität lediglich auf Grund der Stellung, die der jüngere Bruder dem ältern gegenüber in der hebräischen Antike einnahm.

15. Für לעבדה ולשמרה spricht man, da גן sonst überall masc. ist, wohl besser לְעָבְדוֹ ולשמרו; doch ist speziell dieser Garten, den man später sonderbarer Weise nach dem Himmel verlegte und sich als den Aufenthaltsort der Frommen nach dem Tode dachte, im Rabbinischen feminin; vgl. Midrasch rabba Ex. Par. 7. Dillm. bemerkt hier, dass wohl לעבדה, aber nicht לשמרה im Geiste der ursprünglichen Erzählung gedacht sei. Freilich nicht, wenn man שמר hier im Sinne von „bewachen“ oder „bewahren“ fasst, wie dies allgemein geschieht, wohl aber wenn man den Ausdruck in seinem

Zusammenhang richtig versteht. ולשמרה ist = und ihn zu pflegen; vgl. den Gebrauch des sinnverwandten נצר von der Pflege eines Baumes Pr. 27, 18. Allerdings wird dieses Verbum in den Uebersetzungen auch dort durch „hüten“ wiedergegeben, aber gegen alle Logik; sieh zu jener Stelle.

17. מות תמות ist = du wirst sterblich werden, eigentlich du wirst dem Tode verfallen, der aber nicht sofort erfolgen muss. Dillm. verwirft diese Fassung, weil, wie er sagt, ein solcher Gedanke in den Worten nicht liege. Sieh jedoch zu 1 K. 2, 37.

18. עזר כנגדו ist = eine Gehilfin, die ihn vervollständigen, eigentlich die ein Seitenstück zu ihm sein, soll. Der Mann und das Weib ergänzen und vervollständigen einander geschlechtlich und ökonomisch, und darauf ist hier angespielt. Dass dieses Seitenstück ein für den Menschen passendes sein soll, darüber ist hier kein Wort verloren, weil dies sich von selbst versteht. Ueber כנגדו vgl. zu 33, 12.

19. In den anderen semitischen Sprachen ist der Gebrauch von מן zur Bezeichnung des Stoffes sehr häufig und unbeschränkt. Im Hebräischen, aber, wenn man von den zwei korrupten Stellen Ps. 16, 4 und 45, 14 absieht, findet sich diese Präposition so gebraucht nur noch Ex. 39, 1. Hos. 13, 2. Ct. 3, 9, und an allen vier Stellen nur in Verbindung mit einem Verbum des Machens und Bildens. Ohne ein solches Verbum kann im Hebräischen die Beziehung der Sache zum Stoffe gut klassisch nur auf andere Weise, aber nicht durch מן ausgedrückt werden. Selbst in der Sprache der Mischna heisst es z. B. immer nur כלים של זהב, nie כלים מן זהב. Eigentlich gehört das so gebrauchte מן zur Konstruktion des Verbums; doch ist dieses eine subtile Distinktion ohne praktische Wichtigkeit, und für dergleichen dürfte sich aus hundert Lesern wohl kaum einer interessieren. Darum lasse ich diesen Punkt auf sich beruhen. — Subjekt zu לראות ist אדם, nicht JHVH, vgl. Obad. Sforno, und der Sinn des Satzes ist der: damit er — der Mensch — sähe, wie er sie benennen sollte. Namen geben ist so viel wie: als höchste Autorität andern Stellung und Rang anweisen; vgl. zu Ruth 4, 11. Will man aber dieses Geschäft gehörig verrichten, so ist es nötig, das Individuum, dem Stellung und Rang angewiesen werden sollen, in Augenschein zu nehmen. Darum brachte JHVH die Tiere zu Adam, damit er sie betrachte und jedem nach Massgabe seiner Eigenschaften seinen Rang in der Tierwelt anweise. Durch den ehrenvollen Auftrag aber, allen lebenden Wesen ihren

Rang zu bestimmen, wurde dem Menschen selbst die höchste Stellung in der lebenden Natur angewiesen. Nur so gefasst, hat die Sache einen Sinn. Sonst erscheint der ganze Vorgang wie ein Possenspiel. — נפש חיה ist grammatisch nicht unterzubringen. Der Ausdruck scheint eine Glosse zu כל oder לו.

20. Wie gleich erhellen wird, punktiert die Massora hier sehr fein וְלָאדם ohne Artikel. Denn עזר ist Subjekt des Verbums und die Präposition in לאדם gehört zu dessen Konstruktion. מצא ל heisst sonst für jemanden hinreichen, hier aber soll dadurch das Passen ausgedrückt werden. Unter den vielen lebenden Wesen passte keines als Seitenstück für einen Menschen. Es gab allerlei weibliche Wesen, doch standen die tief unter dem Menschen und waren daher für ihn unpassend.

21. תחתֶּנָּה ist eine Unform. Sam. hat dafür תחתיה, was aber nur vermeintliche Verbesserung des Vorgefundenen ist. Sprich das Wort תחתֶּנָּה und beziehe das Suff. auf צלעתיו. Ueber die Form von תחת vgl. תחתם, das viel häufiger ist als תחתיהם, und über die Form des Suff. 42, 36. Ex. 35, 26. Ruth 1, 19 und Hi 39, 2. Sieh auch hier weiter unten zu 41, 21, wo eine ähnliche falsche Punktation nachgewiesen ist. תחתנה ist = unterhalb ihrer. JHVH entnahm die letzte Rippe und füllte die so entstandene Lücke unterhalb der gebliebenen Rippen mit Fleisch aus. Es wäre auch sonderbar, wenn der Verfasser nicht irgendwie angedeutet hätte, welche Rippe entnommen wurde. Auch kann plausibler Weise nur die letzte Rippe gemeint sein. Denn die anderen Rippen sind durch einen zu knappen Fleischraum von einander getrennt, als dass sich die Entziehung einer von ihnen dazwischen und das Treten von Fleisch an ihre Stelle auch nur mit einem Schatten von Plausibilität annehmen liessen. Das Ganze aber hat seinen bestimmten Zweck, wie ihn unser Buch auch an anderen Stellen verfolgt. In sinniger Weise empfiehlt hier die ziemlich späte Sage die Monogamie. Sie lässt das Weib aus der Rippe des Mannes entstehen. Hierdurch wird die Sache wie wenn der Mann, der sich ein Weib nimmt, eine seiner Rippen für sie hergeben muss, und darum soll man sich wohl hüten, mehr als ein Weib zu nehmen; vgl. zu V. 24. 4, 22. 6, 2.

23. Für מעצָמי ist unbedingt מֵעַצְמִי zu lesen. Dies muss sofort einleuchten, wenn man erwägt, dass der Hebräer seine Verwandtschaft sein עצם ובשר nennt, worin beide Nomina im Sing. sind. Danach will Adam hier, nur sagen, dass Eva im Unterschied von

den weiblichen Tieren ihm der Natur und dem Wesen nach verwandt ist. Dass Eva aus seiner Rippe gebildet war, wusste Adam nicht, denn während sie geformt wurde, war er nach V. 21 in tiefem Schlafe gewesen, in dem ihn JHVH gebracht hatte, damit er über die Entstehung des Weibes nichts wüsste. Demgemäss ist der zweite Halbvers mit seinem כי מאיש לֻקחה זאת spätere Zutat, die auf Missverständnis des Vorherg. beruht. Schon die darin gegebene Etymologie von אשה kennzeichnet diesen Halbvers als spätere Zutat. Denn nur bei Eigennamen wird sonst im A. T. etymologisiert, nicht bei einem Gattungsnamen wie אשה.

24. על כן bezieht sich auf die V. 21 und 22 beschriebene Art und Weise der Entstehung Evas. היו לבשר אחד ist nicht mit Raši, dem alle Neueren folgen, sexuell zu verstehen, sondern hat ethischen Sinn. Mann und Frau fühlen mit einander, teilen Freud und Leid, empfinden Wohl und Weh gemeinsam, als wären sie eine Person. Es liegt also auch in dieser Bemerkung des Verfassers eine Empfehlung der Monogamie. Denn ein Verhältnis zwischen Mann und Frau wie es hier beschrieben ist kann man sich in polygamischer Ehe nicht denken.

III.

1. אַף כי ist = obgleich, vgl. Ps. 23, 4 גם כי. Die Schlange vollendet also ihren Satz nicht, da ihr Eva, wie ein echtes Weib, in's Wort fällt. Nicht nur ist hier der Nachsatz unterblieben, sondern auch der letzte Teil des Vordersatzes. Das Ganze, zu Ende geführt, würde besagen: obgleich Gott gesagt hat, ihr sollt von keinem Baume des Gartens essen oder ihr müsset sterben, so werdet ihr euch dadurch dennoch den Tod nicht zuziehen; vgl. V. 4.

2. מעץ הגן ist in dieser Verbindung = von den anderen Bäumen des Gartens. Das Adjektiv ist nicht ausgedrückt, weil es sich für den Hebräer aus der Gegenüberstellung dieses Ausdrucks mit העץ אשר בתוך הגן im folg. Verse ergibt. Denn bei der Gegenüberstellung von Genus und einer seiner Species bezeichnet nämlich im Hebräischen ersteres sehr logisch das Genus mit Ausschluss der genannten Species; vgl. 1 Sam. 13, 5 und 2 Chr. 12, 3, wo עָם neben רכב und פרשים alles Kriegsvolk bezeichnet, das nicht zu Wagen oder zu Ross kämpft, also Fussvolk. In gleicher Weise schliesst hier das mit העץ אשר בתוך הגן konstratierende עץ הגן durch den blossen Kontrast den durch erstern Ausdruck näher beschriebenen

Baum aus. Dieses Sprachgesetz kommt im A. T. sehr oft in Anwendung; vgl. zu 1 Sam. 2, 33. 2 Sam. 7, 14. Jes. 44, 11, 59, 17.

5. ידעי טוב ורע ist nähere Bestimmung zu אלהים; mit Bezug auf die Angeredeten müsste es, wie V. 22, לדעת statt ידעי heissen. Der Vergleich mit Gott oder richtiger mit Göttern hinsichtlich der genannten Fähigkeit, die nach unserer Bemerkung zu 2, 9 mit dem geschlechtlichen Bewusstsein identisch ist, erscheint allerdings sonderbar und kann nur auf einer vormonotheistischen mytologischen Vorstellung beruhen, die sich jedoch nicht mehr ermitteln lässt.

6. להשכיל pflegt man zu übersetzen „um durch ihn klug zu werden.“ Allein eine solche Tugend konnte man dem Baum unmöglich ansehen. השכיל hat hier dieselbe Bedeutung wie הסתכל in der Sprache der Mischna und heissst animo contemplari; vgl. z. B. Chagiga 2, 1. Danach gibt es hier eine feine Klimax: der Baum war gut zum Essen, schön anzusehen, und sein Anblick liess auch eine angenehme ästhetische Empfindung zurück. — Was nun גם betrifft, so kann dieses Wörtchen, da Eva ausser ihrem Gatten sonst niemandem von der Frucht gab, nur ותתן zu ותאכל hinzufügen. Die Partikel ist also hier ein Postpositum, wie talmudisch נמי und englisch „too“, die ihr beide sinnverwandt sind. Doch, während die letzteren immer diese Stellung haben, wird גם nur dann nachgestellt, wenn es ein Imperf. consec. hinzufügt, wie hier, oder ein Perf. consec., denen es unmöglich vorangehen kann. Dasselbe gilt auch vom seltneren אף; vgl. zu 20, 6. 29, 30. 31, 15. 32, 21. 50, 18. 1 Sam. 1, 6. 2 Sam. 20, 14 und Jes. 35, 2. — Mit עמה in dieser Stellung lässt sich absolut nichts anfangen. Und von seiner Stellung abgesehen, passt das Wort aus sachlichem Grunde hier überhaupt nicht, da nach der ganzen Darstellung Adam bei der Versuchung nicht zugegen war. Die Schlange ist auch zu schlau, im Beisein des Gatten mit seiner Versuchung an das Weib heranzutreten. עמה scheint mir für ממנו mit auf עין bezüglichen Suff. verschrieben zu sein.

8. מתהלך bezieht Ibn Esra auf קול und verweist auf Jer. 46, 22. Im hebr. Werke bin ich dieser Fassung gefolgt; jetzt aber scheint mir letztere Stelle, wo Kal und nicht Hithp. von הלך gebraucht ist, keine passende Analogie zu bieten. Besser bezieht man מתהלך auf יהוה אלהים. Ueber den Gebrauch dieses Hithp. sieh zu 5, 22. Das Partizip hat den Artikel nicht, weil es Prädikatsnomen (حال) ist.

Ueber die Konstr. vgl. 1 K. 1, 41 קול הקריה הומה und 1 K. 14, 6 קול רגליה באה. רוח היום heisst wörtlich die tägliche Luft, vgl. 1 Sam. 1, 21 זבח הימים, und ל in לרוח bezeichnet den Zweck der durch מתהלך ausgedrückten Bewegung; vgl. 1 K. 20, 7 שלח ל. מתהלך לרוח היום lässt sich englisch wörtlich wiedergeben: taking a walk for his daily airing. Deutsch kann man dafür höchstens sagen: wie er seinen täglichen Spaziergang machte, um die frische Luft zu geniessen. Die Vorstellung, die sich danach in der Ausdrucksweise ausspricht, ist allerdings kindisch. Aber ein für uns nicht minder unerträglicher Anthropomorphismus ergibt sich auch bei der traditionellen Fassung, wonach JHVH auf seinem Spaziergang nicht frische Luft, sondern Kühlung suchte. Unter diesen Umständen ist unsere Fassung vorzuziehen, weil sie nicht wie jene ein barbarisches oder jedenfalls beispielloses Hebräisch zu Tage fördert; vgl. zu 24, 63.

10. Für ואירא lies וָאֵרָא, was eine einzige Handschrift bei Kenn. auch hat. Das Bewusstsein der Nacktheit kann höchstens Scham erregen, vgl. 2, 15, aber nicht Furcht.

12. נתן in der Bedeutung „geben" ist mit עם der Person konstruiert undenkbar. Das Verbum heisst hier, wie öfter, hintun, und אשר נתתה עמדי ist = die du mir zur Seite gestellt hast.

14. Ueber ארור מכל, zu den 4, 11 ארור אתה מן האדמה keine Analogie bietet, weil dort מן nicht komparativisch ist, vgl. Deut. 33, 24 ברוך מבנים und Ri. 5, 24 תברך מנשים.

16. Für והרונך lies וחרונך = und dein Aerger. Ueber diese Bedeutung vgl. כעס, welches beides heisst, Zorn und Aerger, und sieh zu 30, 2. הרון von הרה ist keine hebräische Nominalform. Dass תשוקה nicht das Verlangen bezeichnet, zeigt der Zusammenhang hier und besonders 4, 7. An beiden Stellen bezeichnet das Nomen offenbar das Verhälnis eines Menschen zu einem andern, der über ihn herrscht. Ein solches Verhältnis aber ist bei weitem nicht identisch mit Verlangen. Wie sollte auch der Ausdruck zur Bedeutung „Verlangen" kommen. Mit شاق darf תשוקה lautgesetzlich nicht kombiniert werden, und die Behauptung Buhls, dass es als „Trieb" auch von ساق treiben, sich ableiten lässt, zeugt mehr von Nationalgefühl als von allgemeinem Sprachgefühl. (Jeder Exeget läuft Gefahr, von dem Geiste der eigenen Muttersprache irre geführt zu werden. Für die Deutschen aber hat sich diese Gefahr in neuerer Zeit mit ihrem Nationalgefühl ungemein gesteigert.) Denn, wenn im Deutschen in einem lebenden Wesen das, wodurch es sich zu etwas gedrängt fühlt, durch „Trieb" bezeichnet wird,

so folgt daraus keineswegs, dass auch in einer andern, der deutschen nicht im Entferntesten verwandten Sprache das Aequivalent von „Trieb“ in demselben Sinne von einem Verbum des Treibens abgeleitet werden kann. Ball liest nach LXX תשובתך, das er englisch „thy deference“ wiedergibt, ohne jedoch diese Bedeutung des Nomens zu begründen. Am sichersten kombiniert man תשוקה mit ساق, doch nicht in der Annahme, dass dem Nomen der Begriff „treiben“ zu Grunde liegt. ساق II. heisst seine Sache dem Belieben eines anderen überlassen, sie ihm anheim geben, von welchem Begriffe auch die Bedeutung von سوقة Untertanenschaft in konkretem Sinne ausgeht. Danach kann תשוקה, eine Nominalbildung, die beim Verbum dem Hithp. entspricht, sehr gut Ergebenheit bedeuten. Dies passt hier und 4, 7 vortrefflich; vgl. zu 41, 40 und sieh zu Ct. 7, 11. Darin soll der Aerger des Weibes bestehen, dass sie sich den Leiden der Schwangerschaft und den Geburtswehen nicht entziehen kann, weil sie sich der Umarmung des sie beherrschenden Mannes nollens vollens hingeben muss.

17. עבור in בעבורך hat mit dem gleichlautenden Nomen Jos. 5, 11 nichts gemein, höchst wahrscheinlich auch die Abstammung nicht, sondern heisst Anbetracht; vgl. zu 23, 16. Seiner Bedeutung gemäss kommt das Nomen nur mit ב vor, wie auch sein deutsches Aequivalent meist, wo nicht ausschliesslich „in“ vor sich hat. Dass בעבור sowohl vom Zwecke als auch vom Bewegegrund gebraucht wird — eine Erscheinung, die uns auch bei למען begegnet — rührt daher, dass für die Semiten Zweck und Beweggrund von einander nicht streng getrennt sind. Im Arabischen z. B. führen beide denselben Namen مفعول له und werden auch beide in derselben Weise ausgedrückt.

18. Hier fragt schon Raši mit Bezug auf den zweiten Halbvers ומה קללה היא זו und verweist auf 1, 29, wonach dem Menschen auch vor seinem Falle nichts anderes zur Nahrung gegeben wurde als was hier als Fluch genannt wird. Die Art und Weise aber, wie der gelehrte Rabbi die Schwierigkeit zu beseitigen sucht, ist nicht befriedigend. Der Text ist hier verderbt. Es ist וְאָכְלוּ für ואכלת zu lesen und קוץ ודרדר als Subjekt des Verbums zu fassen. Dornen und Disteln sollen fortan das essbare Kraut im Felde überwuchern — wörtlich auffressen — und dem Menschen nichts oder nur sehr wenig zur Nahrung lassen.

19. בזעת אפיך pflegt man zu übersetzen „im Schweisse deines Angesichts“. Das ist jedoch keineswegs eine genaue und korrekte Wiedergabe des hebr. Ausdrucks. Die hebr. Präposition heisst in dieser Verbindung „um“ und bezeichnet den sauren Schweiss als den Preis, den der Mensch soll zahlen müssen, um Brot essen zu dürfen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Thr. 5, 4a und sieh K. zu Ps. 80, 6. Etwas kühner ist ב so gebraucht Jos. 6, 26. — Das erste כי heisst wie; vgl. Jes. 41, 3 und 62, 5, wo das Wörtchen keinen andern Sinn zulässt. Dieses כי hat mit der gleichlautenden vieldeutigen Konjunktion nichts zu tun, sondern ist ein aus der Präposition כ zum selbständigen Worte entwickeltes Adverb und findet sich im Talmud, wo es bald dem biblischen כאשר, bald dem poetischen כמו entspricht, sehr oft. Wie im Talmud wird dieses כי auch im A. T. nur dann gebraucht, wenn das blosse כ gar nicht oder doch nicht gut angeht, wie hier vor מן und an den obengenannten Jesajastellen vor dem Imperfektum.

20. Die hier vom Verfasser gegebene etymologische Erklärung von חוה ist, wie alle im A. T. gegebenen Etymologien von Eigennamen, unzureichend. Dass die Benennung des Weibes nicht früher, etwa gleich nach 2, 24, sondern erst hier erfolgt, zeigt deutlich, dass der Name mit dem Sündenfall zusammenhängt. Darum wird Rabbi Acha wohl Recht haben, der חוה mit dem aram. ܚܘܝܐ Schlange kombiniert, indem er, Eva apostrophierend, sagt חויא חויך ואת חויא דאדם die Schlange war dir eine Schlange, du aber wurdest Adams Schlange; sieh Midrasch rabba Gen. Par. 22.

21. כתנות עור kann hier nicht Röcke aus Fell bezeichnen. Denn vor der Erlaubnis des Fleischgenusses, die erst nach der Sintflut erteilt wird, vgl. 9, 3, konnte auch kein Tier getötet werden, um dem Menschen Bekleidung zu liefern. Ausserdem liegt es im Geiste der biblischen Sage, dass Kain der erste sein muss, der ein lebendes Wesen tötet. Auch hier hat ein alter Rabbi das Richtige getroffen. Rabbi Jitzchak in Midr. rabba Gen. Par. 20 gegen Ende erklärt unsern Ausdruck durch שהן דבוקים לעור Gewänder, die sich dem Körper anschmiegen, d. i., knapp anliegende Gewänder. Solche Gewänder waren für die ersten Menschen passend. Denn wer viel im Freien sich bewegt und durch allerlei Gebüsch gehen muss, für den ist lose Bekleidung nicht nur unbequem, sondern auch gefährlich.

23. Hier lässt sich der überlieferte Text nur mühsam und auf Umwegen erklären. Jedenfalls aber liegt der Schwerpunkt im zweiten

Halbvers in dem Relativsatz, nicht in dem unmittelbar Vorherg. Denn den Boden bestellen musste der Mensch nach 2, 15 auch im Garten Eden. Aber dort war die Sache ungleich leichter. Denn Gartenboden ist besser und reicher als gewöhnlicher Boden, und der Boden des Eden war selbstverständlich der allerbeste. Die Bearbeitung eines guten Bodens aber ist viel leichter als eines gewöhnlichen oder gar schlechten. Daher hier der auf ארמה bezügliche Relativsatz אשר לקח משם. In diesem Relativsatz wird nicht auf die Erschaffung des Menschen aus dem Staube angespielt, denn bei einer solchen Anspielung müsste es wie v. 19 ממנה statt משם heissen. אשר לקח משם kann nur heissen d a h e r du gebracht wurdest. In dem Relativsatz wird also der Boden, den der Mensch jetzt bearbeiten soll, als solcher beschrieben, von dem er nach dem Garten Eden gebracht worden war; vgl. 2, 15. Der Boden der Gegend, von der der Mensch nach dem Paradiese kam, konnte sich natürlich mit diesem an Güte nicht vergleichen. Diesen ungleich schlechtern Boden ausserhalb des Eden sollte der Mensch nunmehr bestellen und, statt der leichten, schwere, sauere Arbeit haben.

So liesse sich der überlieferte Text zur Not erklären. Aber höchst wahrscheinlich ist לעבר אל für לעבר את zu lesen. Bei der hier vorgeschlagenen Lesart behält der Relativsatz den oben angegebenen Sinn, der allein für alle Fälle möglich ist, und das Ganze ist = dass er hinüberginge in die Gegend, daher er gebracht worden war.

Was gegen die Richtigkeit des massoretischen Textes hier spricht, ist hauptsächlich, dass JHVH danach zu viel Interesse für die Zukunft Adams zeigt. Ein so starkes Interesse seitens JHVHes wäre im Widerspruch mit dem Umstand, dass er nach dem Sündenfall Adams allen Verkehr mit ihm abbricht.

IV.

1. Hier eignet sich Gunkel einen von Budde geschossenen Bock stillschweigend an, indem er behauptet, dass ידע besonders von dem ersten Beischlaf gebraucht wird. Tatsächlich kann der erste eheliche Beischlaf, wie weiter unten zu 6, 4 gezeigt werden soll, sonst nur durch בוא אל ausgedrückt werden. Hier aber ist ידע dafür gebraucht, weil es der Verfasser nicht nötig fand, die Ehelichkeit der ersten Umarmung des dazumal einzigen Menschenpaars zu betonen, da in diesem Falle der Beischlaf unmöglich ehebrecherisch sein konnte.

Den zweiten Halbvers verstehen alle Erklärer, so wohl die alten als die neuern und neuesten, unter איש Kain, aber gegen den Sprachgebrauch. Denn, wenn auch der drei Monate alte Moses Ex. 2, 6 נער genannt wird, so kann doch hier das neugeborene Kind unmöglich durch איש bezeichnet sein. איש heisst immer eine ausgewachsene Person; vgl. den häufigen talmudischen Grundsatz איש להוציא את הקטן der Ausdruck איש schliesst das Kind aus. Auch passt קניתי nicht, wenn unter איש Kain zu verstehen ist. Denn im A. T. gehören die Kinder dem Manne, nicht dem Weibe; vgl. Ex. 21, 22. Deut. 22, 29. Mit איש kann nur Adam gemeint sein. Eva sagt nicht אישי, weil unter איש doch kein anderer Mann verstanden werden kann als Adam, der damals einzige Mann. קנה heisst in dieser Verbindung wiedergewinnen; vgl. den Gebrauch von בנה Ps. 122, 3 im Sinne von „wiedererbauen“. Endlich ist אִתִּי für את zu lesen. Jod ist wegen des folg. weggefallen. Die fraglichen Worte bilden danach zwei kurze Sätze. Der erste Satz, in dem das Perf. eine mit Gewissheit zu erwartende Handlung bezeichnet, heisst: ich werde meinen Mann wiedergewinnen, und der zweite ist = mit mir ist JHVH. Eva hatte sich durch ihren Fehltritt JHVHes Zorn zugezogen und zugleich die Gunst ihres Gatten, den sie mit ins Verderben gezogen, verscherzt. In der Geburt ihres ersten Sohnes sah sie nun nicht nur ein freudiges Ereignis, das ihr das Herz des Gatten wiedergewinnen würde, sondern auch ein Zeichen, dass ihr JHVH die Sünde vergeben habe und nunmehr mit ihr sei. Gunkel, der hier „tiefer in den Text eingreifen zu müssen“ glaubt, liest אֶתְאַוֶּה für את יהוה, fasst den Ausdruck als Relativsatz und erhält so den Sinn: einen Sohn habe ich erlangt, den ich mir wünschte. Diese Fassung verrät aber eine bedauerliche Unvertrautheit mit dem Sprachgebrauch. Denn Hithp (nicht Piel) von אוה bezeichnet immer nur einen ungeziemenden, extravaganten oder verderblichen Wunsch. Mithin kann das natürliche und legitime Verlangen eines Weibes nach einem Kinde durch dieses Hithp. nicht ausgedrückt werden.

2. Abel kommt hier zuerst, weil er im vorherg. der Letztgenannte ist. Dasselbe Prinzip ist auch v. 3—4a und v. 4b—5 befolgt; vgl. die Schlussbemerkung zu Ex. 6, 26. Ueber den Grund, warum der ältere Bruder Ackerbauer und der jüngere Schafhirt wird, sieh zu v. 5 und die Schlussbemerkung zu v. 11.

3. קץ bezeichnet nie und קצה nur äusserst selten das Ende einer Sache im Gegensatz zu ihrem Anfang. Gut klassisch wird

dieses sowohl als jenes nur im Gegensatz zur Fortsetzung, resp. Fortdauer einer Sache gebraucht. Von einander unterscheiden sich diese beiden Nomina ihrer Bedeutung nach vielfach. So kann z. B. eine Sache mehr als ein קצה haben, vgl. 47, 21. Ex. 26, 28. Deut. 4, 32, aber nur ein einziges קץ. Was ich jedoch hier besonders betonen will, ist dies: קצה heisst Endteil, קץ dagegen Endpunkt. Daher ist z. B. מקצה שלשת ימים so viel wie am dritten Tage, מקץ שלשת ימים aber kann nur heissen am vierten Tage. Daraus erklärt es sich, warum bei unbestimmten Zeitangaben nur קץ, nicht קצה gebraucht wird. Hierher gehören die Ausdrücke ימים, לימים ימים, ימים רבים, עתים und שנים; vgl. 2. Sam. 14, 26. 1 K. 17, 7. Jer. 13, 6. Dan. 11, 6. 13. 12, 13. Neh. 13, 6 und 2. Chr. 18, 2. Ueber ימים = eine Zeitlang vgl. in der Sprache der Mischna נזיר ימים als Gegensatz zu נזיר עולם. Mekhilta zu Ex. 15, 1.

4. Die Punktation von ומבכרות erscheint mir sehr zweifelhaft. Wahrscheinlich steckt in dem Worte ein Subst. fem., dessen Pl. neutrisch gebraucht ist. Jedenfalls aber bezeichnet das Nomen hier nicht erstgeborene, sondern vorzügliche Tiere, denn die Opferung erstgeborener Tiere würde der Tendenz unserer Darstellung nicht entsprechen; vgl. die Schlussbemerkung zu v. 11. Aber die Bezeichnung des hier dargebrachten Opfers als מנחה wie auch die Wahl des darauf bezüglichen Verbums zeigt, dass in diesem Falle überhaupt keine Tiere geopfert wurden. Es ist auch nicht gut möglich, dass Tiere geopfert wurden, ehe der Mensch die Erlaubnis erhielt, für sich selbst ein Tier zu schlachten; vgl. zu 3, 21. מבכרות צאנו kann daher nur heissen „von den Erzeugnissen seiner vorzüglichsten Schafe; vgl. zu Deut. 15, 14. Diesem Ausdruck ist zur Erklärung hinzugefügt וּמֵחֶלְבֵהֶן, wie für וּמֵחֶלְבְּהֶן zu sprechen ist, = und zwar von ihren Milchprodukten.— שעה kann nicht heissen schauen, sehen. Hätte das Verbum diese Bedeutung, so müsste es, wie הביט, auch mit dem Acc. vorkommen, was aber nicht der Fall ist. Man hat auch שעה mit سعى kombiniert, aber diese Kombination scheitert daran, dass das hebr. Verbum, welches letzterem entspricht, סעה gesprochen und geschrieben wurde; vgl. K. zu Ps. 55, 9. שעה ist etymologisch mit dem aram. ܫܥܬܐ Zeit verwandt. (Im Arab. ist ساعة Fremdwort.) Der Begriff dieses Nomens liegt im Syr. dem Ethpe., welches spielen, sich die Zeit vertreiben heisst, zu Grunde. Das hebr. Verbum, mit ב konstruiert, heisst mit etwas die Zeit zubringen, vgl. Ex. 5, 9. Ps. 119, 17; mit אל oder על dagegen bezeichnet es das Verweilen bei einer Person oder Sache,

das Richten der Aufmerksamkeit auf sie: mit מִן endlich drückt es das Gegenteil davon aus.

5. Warum JHVH dem Kain und seinem Opfer keine Aufmerksamkeit schenkte, wird uns nicht gesagt; ebenso wenig erfahren wir, wie sich der Mangel an Aufmerksamkeit seitens JHVHs kundgab. Beides ergibt sich aus dem Zusammenhang. Das Wie lässt sich leicht erraten. Im Falle Abels erfolgte auf das dargebrachte Opfer der erwartete Segen JHVHs, bei Kain aber blieb der Segen aus, und dies bewies, wie sich JHVH zu den beiden und ihren Opfern verhielt. Das Warum kann sich jedoch nur aus dem vorherg. erklären. Vorher ist aber über die beiden nichts gesagt, als dass Kain Ackerbauer und Abel Schafhirt wurde. Folglich kann sich das Verhalten JHVHs zu den beiden Brüdern nur durch die Wahl ihres bezüglichen Berufes erklären. JHVH zog den Schafhirten dem Ackerbauer vor. Und dieses Verfahren JHVHs kann nicht wunder nehmen, wenn man erwägt, dass die Sage in einem Volke entstanden ist, das ursprünglich dem Nomadenleben ergeben war. Gab es doch in Israel noch zur Zeit des Propheten Jeremia eine zahlreiche Sippenschaft, die grundsätzlich keinen Ackerbau trieb, sondern, so weit sie es tun konnte, ohne sich von der Gemeinde vollständig zu trennen, die alte nomadische Lebensweise vorzog; vgl. Jer. 35, 7.

7. Hier muss die Erklärung, wenn sie logisch richtig sein soll, von der legitimen Voraussetzung ausgehen, dass diese Ansprache JHVHs an Kain mit der Zurückweisung seines Opfers zusammenhängt und darauf Bezug nimmt. Dann aber kann שאת nicht heissen „Vergeben der Sünde“ oder „Erheben des Antlitzes zu Gott“, sondern einfach ertragen, die erlittene Zurücksetzung ertragen, und תיטיב ist mit diesem Inf. adverbiell zu verbinden. Ueber die Konstruktion vgl. Jes. 23, 16. Ps. 33, 3. Pr. 30, 29. In dem zwiefachen Bedingungssatz ist die erste Apodosis als selbstverständlich ausgelassen, wie dies im Arab. sehr oft geschieht, und wovon auch das A. T. Ex. 32, 32 ein Beispiel bietet. Zum zweiten תיטיב ist natürlich שאת aus dem vorherg. zu ergänzen und der Gesamtausdruck wie im ersten Satze zu fassen. Für לפתח aber ist לְפתח und für das ungrammatische חטאת רבץ mit anderer Wortabteilung חֵטְא תִּרְבָּץ zu lesen. פתח ist im st. contr. und heisst Gelegenheit, namentlich die erste Gelegenheit; vgl. Hos. 2, 17 פתח תקוה und besonders in der Sprache der Mischna פתח תשובה Gelegenheit zur Busse. תשוקתו endlich ist nach der Bemerkung zu

3, 16 zu verstehen und das Suff. darin wie auch בו auf Abel zu beziehen. Der zweite Halbvers weist auf einen Umstand hin, der, falls Kain seine Zurücksetzung nicht gleichmütig ertragen sollte, für ihn von ethischer Gefahr sein kann, auf den Umstand nämlich, dass Kain der Erstgeborene, und dass daher Abel ihm untergeordnet, ja unterworfen ist. Fasst man nun alles dies zusammen, so ergibt sich der Sinn des Ganzen wie folgt: wahrlich, wenn du dies gleichmütig — wörtlich gut — erträgst, dann ist es recht; wonicht unterliegst du bei der ersten Gelegenheit zur Sünde, zumal er dir untergeordnet ist und du über ihn herrschest. Ueber רבץ vgl. Ex. 23, 5, wo dieses Verbum vom Vieh gebraucht ist, das unter seiner Last zusammenbricht. Bei der traditionellen Erklärung, wonach רבץ sich auf die Sünde bezieht, wird dieses Verbum im Sinne von „lauern“ gefasst, was es aber nicht heissen kann. Auch lauert die Sünde nicht, sie lockt nur.

8. Da ויאמר ohne folg. Rede keinen Sinn gibt, ergänzen manche der alten Versionen unmittelbar nach dem ersten Satze die Worte נלכה השדה, deren Wegfall sie vermuteten, und die meisten der Neuern folgen ihnen. Aber die Zutat der alten Dolmetscher beruht, wie gleich erhellen wird, auf Missverständnis von בשדה im zweiten Halbvers. Hier ist nichts ausgefallen, aber für ויאמר ist וימרר zu lesen. Was בשדה anbelangt, so muss jedem einleuchten, dass dieser Ausdruck in Verbindung mit einer Begebenheit der Urzeit, wo alles lauter Feld war, nicht wörtlich zu verstehen ist. שדה als Gegensatz zu עיר bezeichnet einen entlegenen Ort, wo kein Verkehr ist, dann überhaupt Umstände, unter denen das Schreien um Hilfe nicht nützt, da es nicht leicht jemand hört; vgl. Deut. 22, 25—27. Danach ist בהיותם בשדה hier = als sie ganz allein waren, in Abwesenheit der Eltern. Die alten aber fassten שדה wörtlich im Sinne von Feld und glaubten daher, in den ersten Halbvers eine Rede Kains einschalten zu müssen, worin er den Bruder auffordert, mit ihm ins Feld zu gehen. — Die Voraussagung JHVHs ging also in Erfüllung. Ja, Kain wartete nicht einmal auf die Gelegenheit zur Sünde; er schuf sie selber und beschleunigte sie.

9. אֵי kommt im ganzen A. T. nur noch Deut. 32, 37 und 1 Sam. 26, 16 vor, an welchen beiden Stellen es Schreibfehler ist. Sonst lautet das Fragwort immer אַיֵּה, und so ist auch hier zu lesen. He ist wegen des folg. irrtümlich weggefallen.

11. Mit der einzigen Ausnahme von Num. 16, 32, wo aber, wie dort nachgewiesen werden soll, der Text nicht richtig ist, heisst

פתח פ׳ פיו stets nur den Mund auftun, um zu reden. Dagegen bezeichnet פצה פ׳ פיו das Aufsperren des Mundes, um etwas zu verschlingen, buchstäblich oder bildlich, aber nicht als Gebärde des Hohnes wie die Wörterbücher angeben. Letzterer Ausdruck bezeichnet also einen rein tierischen Akt. Darum kann פצה פ׳ פיו auch unüberlegtes oder unvernünftiges Reden ausdrücken; sieh Ri. 11, 35. 36 wie auch K. zu Ps. 66, 14 und vgl. Hi. 33, 16 gegen Hi. 33, 2.

Fragt man nun, welchen Zweck haben in der Darstellung dieser Mord und die Verfluchung des Mörders? so kann die Antwort, in Anbetracht, dass der Mörder ein Erstgeborener ist, nur also lauten: denselben Zweck wie die Verwerfung Ismaels, Esaus, Rubens und Manasses. In allen diesen Fällen ist es der Erstgeborene, der verworfen wird. Der Grund hierfür ist der. Von alters her herrschte in Israel der Glaube, dass die Erstgeborenen JHVH wohlgefällige Opfer sind; vgl. 2 K. 3, 27. Ez. 20, 26. Micha 6, 7. Um diesem verderblichen Glauben entgegenzuwirken, griff man später in die Sage ein und liess teils JHVH selbst, teils mit dessen Zustimmung jeden der patriarchalischen Erstgeborenen verwerfen und den jüngeren Bruder vorziehen. Doch ist das Hineintragen dieses Zuges in die Sage von den ersten Menschen äusserst spät.

12. כחה ist = ihre volle Leistung, ihr Möglichstes. Ueber diese Bedeutung des Nomens vgl. Sifrâ zu Lev. 19, 18 עד היכן כחה של נקמה wie weit geht das Rachegefühl, das durch נקם bezeichnet wird? Auch in der Schulsprache des Talmud bezeichnet כח in der häufigen Wendung להודיעך כחו דרבי פ׳ den Punkt, bis zu welchem ein Gesetzeslehrer in seiner Ansicht geht.

13. In גדול מנשוא und dergleichen Uerbindungen entspricht die Präposition dem من البيان der Araber. Dasselbe gilt eigentlich auch von מן comparationis. Unser Ausdruck heisst danach wörtlich gross hinsichtlich des Ertragens, daher zu gross fürs Ertragen oder zu gross, um zu ertragen.

14. An מעל פני האדמה nimmt, so viel ich weiss, keiner der Erklärer irgend welchen Anstoss. Und doch ist der Ausdruck in dieser Verbindung unerklärlich, da wer unstät sein und herumschweifen muss, noch lange nicht von der Oberfläche der Erde verjagt ist. Tuch spricht ohne weiteres so, als ob der fragliche Ausdruck „aus dem Lande“ bedeutete. Dies ist aber nicht nur lächerlich, sondern heisst geradezn den Leser Sand in die Augen

streuen. Für פני hatte der Text hier ursprünglich פרי. פרי האדמה bezeichnet metonymisch den Ackerbau, durch den man dem Boden eine Ernte abgewinnt; vgl. zu Jes. 4, 2. על aber bezeichnet bei dem Verbum היה nicht nur die Nahrungsmittel, wovon man lebt, sondern auch das Metier, von dem man sich ernährt; vgl. 27, 40. Im Arab. wird das stamm- und sinnverwandte على auch ohne Verbum des Lebens von dem Zustand gebraucht, in dem sich jemand in Bezug auf irgend etwas, auch in Bezug auf Gewerbe, befindet. Danach ist jemanden מעל פרי האדמה wegtreiben so viel wie: ihm den Erwerb durch Ackerbau und Erzielung einer Ernte abschneiden. Und das hat JHVH im Falle Kains faktisch getan, indem er ihm nicht nur die Aussicht auf eine lohnende Ernte benahm, sondern ihn auch zum beständigen Wandern verdammte. Der Sinn des fraglichen Satzes ist also der: du hast mir nun die Möglichkeit, mich von den Ernten des Bodens zu ernähren, genommen: Ueber die Konstr. von גרש mit מעל der Sache vgl. 2 K. 10, 31. 15, 18 und öfter סור מעל.

Den Ausdruck מפניך אסתר findet Dillm. zwar anstössig, doch kommt ihm seine Theologie zu Hilfe und gibt ihm eine Erklärung ein, wonach diesem Ausdrucke die auch v. 16 wiederkehrende Vorstellung, dass Gott im Gottesgarten, im Eden, dem ersten Heiligtum der Welt, gegenwärtig sei, zu Grunde liegt. Ein solches Heiligtum, heisst es bei Dillm. weiter, ist aber nach dem Glauben und Brauch des Altertums ein Ort des Schutzes und der Sicherheit vor dem Rächer. So der Theologe, der öfter solch unerquickliches Geköch auftischt. Wir aber finden nicht, dass Eden irgendwo in diesem Buche ein Gottesgarten genannt wird. Ausserdem findet ja diese Unterredung zwischen JHVH und Kain gar nicht im Eden statt, da schon Adam vor dessen Geburt vom Garten vertrieben worden war und ihn seitdem nicht wieder betreten durfte. Der fragl. Ausdruck kommt nur noch Hi. 13, 20 vor, wo sich dessen Sinn glücklicherweise aus dem Zusammenhang klar und deutlich ergibt. Dort bedingt sich der Held von Gott zweierlei aus, dessen Gewährung ihm alle Furcht benehmen würde, und fügt darauf hinzu אז מפניך לא אסתר was offenbar nur heissen kann „dann will ich vor dir die Waffen nicht strecken“, eigentlich mich vor dir nicht verkriechen. Und dies passt, mutatis mutandis, auch hier vortrefflich. ומפניך אסתר heisst also und ich muss vor dir ducken, muss mich deinem Urteil fügen. Danach entspringt die Furcht Kains nicht dem Bewusstsein, dass er von nun an des göttlichen

Schutzes beraubt sein wird, sondern dem Bewusstsein der Heimatlosigkeit. Ein festes Heim gewährt Schutz. Der Heimatlose, der Vagabund ist von jeher verhasst und läuft überall Gefahr, verkannt und verdächtigt zu werden. Im Altertum wurde mit dem Strolch gewiss auf den geringsten Verdacht hin kurzer Prozess gemacht, wobei es nicht darauf ankam, wie man sich seiner entledigte.

15. Bei לכן scheinen die meisten der alten Versionen hier und an mehreren anderen Stellen an eine Zusammensetzung von לא und כן gedacht zu haben, doch genügt dafür überall die adversative Bedeutung des arab. لكن. An dieser Stelle ist die Ausdrucksweise offenbar elliptisch. Kain hatte die Furcht ausgesprochen, dass ihn der erste, der ihn anträfe, töten würde. Hierauf erwiedert JHVH: dennoch, u. s. w., das heisst, verdient hättest du das wohl, aber es soll dennoch nicht geschehen. שבעתים kann als Dual nicht siebenfach bedeuten. Der Ausdruck bezeichnet sieben Einer und sieben Zehner, also siebenundsiebzig; vgl. den Parallelismus in V. 24. Matth. 18, 22 beruht wohl ἑβδομηκοντάκις ἑπτά auf Missverständnis dieses häufigen hebräischen Zahlwortes, zeigt aber bei alle dem, dass die Alten in denselben die Bezeichnnng eines gewissen Verhältnisses zwischen den Zahlen sieben und siebzig erblickten. Ueber den Dual des Wortes vgl. den arab. Ausdruck البصيتان zur Bezeichnung der beiden Städte Basra und Kufa.

17. Hier setzt eine andere Quelle ein, die von der Verdammung Kains zur beständigen Wanderung nichts weiss; denn wer zur Heimatlosigkeit verdammt ist, kann nicht eine Stadt erbauen.

18. In ויולד ist die Handlung selbst Subjekt, und die passive Form des Verbums ändert die grammatische Beziehung des Objekts nicht; daher את עירד im Acc. Diese sehr häufige Konstruktion ist jedoch folgenden Beschränkungen unterworfen. Das Verbum muss dabei immer in der dritten Person masc. Sing. dem Objekte vorangehen und der Objektacc., wenn das Objekt nicht ein Pron. relat. ist, durch את bezeichnet werden. — Für מחויאל und מחייאל hatte der Text ursprünglich wohl מתויאל, da weder מחו noch מחי sonst bei zusammengesetzten Eigennamen vorkommt. מחידא Esra 2, 52 und Neh. 7, 54 gehört nicht hierher, weil es vom Stamme חוד oder חיד kommt und keine Zusammensetzung ist.

22. Für כל ist כלי zu lesen und חרש, welches durch Dittographie aus נחשת enstanden ist, zu streichen. Ueber die Verbindung כלי נחשת וברזל vgl. Jos. 6, 19, 24. Was die Sache anbelangt, so leuchtet

auch hier eine Empfehlung der Monogamie durch. Ada, die sowohl V. 19 als V. 23 erstgenannte und darum die erste und monogamisch legitime Frau Lemechs, gebiert ihm zwei Söhne, von denen der eine der Schafzucht, der andere der Musik sich widmet. Beide verfolgen also friedliche und gemeinnützige Beschäftigungen. Dagegen bringt Zilla, die zweite und vom Standpunkt der Monogamie illegitime Frau Lemechs, einen Sohn zur Welt, der die Mordwaffe erfindet und dem verderblichen Kriege Vorschub leistet. Natürlich kann im A. T. eine Empfehlung der Monogamie, nur aus einer sehr späten Zeit herrühren.

25. Das erste כי, das von einem Verbum des Sagens nicht abhängt, muss so viel sein wie: das heisst; vgl. Jes. 5, 7, wo dieses Wörtchen die Erklärung einer vorherg. bildlichen Rede einleitet, und sieh zu Num. 11, 16. Was das zweite כי betrifft, so gehört dies zu תחת, womit es sich zum konjunktionalen Ausdruck תחת כי = weil verbindet. Des Nachdrucks halber ist aber הבל hinter כי gesetzt, wodurch die Zurückbeziehung durch ein Suff. am Verbum nötig wurde, vgl. Hag. 1, 9 יען ביתי אשר הוא für יען אשר ביתי. Das Verfahren hat eine gewisse Aehnlichkeit mit der Konstr. 1, 4. Sieh auch zu Deut. 31, 29.

26. Hier pflegt man den zweiten Halbvers zu übersetzen: damals fing man an, den Namen JHVHs anzurufen. Diese Fassung scheitert aber daran, dass JHVH von der Verurteilung Kains an bis Noah den Verkehr mit den Menschen ganz abbricht, was sicherlich nicht geschehen sein würde, wenn die Menschen inzwischen irgendwie eine besondere Frömmigkeit bekundet hätten. Die Art und Weise, wie sich unser Satz an das Vorhergehende anknüpft, kennzeichnet ihn als tendenziös. Die Tendenz ergibt sich aus dem Zusammenhang. Bis hierher und im folg. Abschnitt, wie auch in Kap. 11 ist von den sämtlichen Eigennamen keiner mit irgend welchem der Bestandteile des Tetragrammatons, als da sind יָה ,יָהוֹ ,יוֹ ,יְ und יְהוֹ, zusammengesetzt. Angesichts dieser Tatsache kann der fragliche Satz nur heissen: damals galt es für Profanation, bei Benennungen den Namen JHVHs in Anwendung zu bringen. Selbstverständlich kann eine solche Bemerkung nur sehr spät sein. Die Notiz rührt offenbar von einer Zeit her, wo man sich bereits scheute, das Tetragrammaton auszusprechen, was übrigens viel früher geschah als man anzunehmen pflegt. Die Bemerkung richtet sich gegen die später immer mehr sich verbreitende Sitte, den einen oder den anderen der Bestandteile des unaussprechlichen

Gottesnamens mit Personennamen zu verquicken, in denen er notwendiger Weise ausgesprochen wurde. Die Gelegenheit zu einer solchen Bemerkung bot sich ganz besonders an dieser Stelle, wo sich יהוה mit אנוש = Mensch in Kontrast bringen liess. — Ueber הוחל vgl. den Gebrauch von Hiph. dieses Verbums Num. 30, 3. Ez. 39, 7, und über לקרא בשם Jes. 44, 5. Uebrigens ist es mehr als zweifelhaft, ob die Redensart קרא בשם יהוה an irgend einer Stelle des A. T. „JHVHs Namen anrufen" bedeutet; sieh zu 12, 8 und 13, 4. Diejenigen der Neuern, die אז in זה umändern und dies auf das vorherg. אנוש beziehen, sind über den Unterschied zwischen זה und הוא nicht genügend unterrichtet; vgl. zu Ri. 5, 5.

V.

2. Dass hier die Ausdrucksweise im zweiten Halbvers auf Klassizität keinen Anspruch machen kann, ist schon in der Schlussbemerkung zu 1, 5 gesagt worden.

5. Streiche den Relativsatz אשר ח׳, der nur hier, aber bei keinem der im folg. Aufgezählten sich findet, während sonst alles andere mit nötiger Abänderung bei jedem einen von ihnen wiederholt ist. Der Satz ist eine Glosse zu כל ימי, die für alle Fälle in unserem Stücke, in denen dieser Ausdruck vorkommt, dienen will.

22. Nach den Wörterbüchern ist Hithp. von הלך dasselbe wie Kal, nur mit dem Nebenbegriff: für sich. Das ist jedoch nicht wahr. Es gibt einen wesentlichen Unterschied zwischen diesen beiden Formen oder Konjugationen, wie man sie mit Unrecht nennt, und der ist ähnlich wie der zwischen עוּף und עוֹפֵף; vgl. zu 1, 20. Während man nämlich bei Kal von הלך an das Ziel der Bewegung denkt, kommt bei seinem Piel und Hithp. nur der blosse Begriff der Bewegung in Betracht. Daher kann bei dem Verbum in diesen Formen höchstens das Wo angegeben werden. Ein Woher oder Wohin ist da nicht denkbar. Der Inf. constr. הֲלֹךְ und das Imperf. Kal mit beibehaltenen ה, gesprochen יַהֲלֹךְ oder יְהַלֵּךְ, wenn letzters richtig überliefert ist, schliessen sich der Bedeutung nach meistens an Piel und Hithp. an. Was nun besonders Hithp. von הלך betrifft, so wird dies auch idiomatisch gebraucht. Wie nämlich das Leben im Sinne von Wandel substantivisch durch דרך bezeichnet wird, so heisst auch התהלך wandeln, d. i. ein Leben führen, aber immer nur bei Angabe der Art und Weise des Lebens, das man führt. In einzelnen Wendungen hat auch Piel von הלך diese idiomatische Bedeutung, doch wird Hithp. allgemeiner so gebraucht. Daher der

Ausdruck התהלך את האלהים mit Gott wandeln, d. i. ein gottgefälliges Leben führen; vgl. 6, 9. Hier aber hat die Redensart keine religiöse Bedeutung, weil wir sonst an dieser Stelle etwas Näheres über die Beziehungen zwischen Gott und Henoch, von dem sie gebraucht ist, erfahren müssten. In der poetischen Sprache ist „bevor Gott wandeln“ so viel wie: leben, auf der Erde, im Bereiche Gottes, exitieren, im Gegensatz zu der schattenhaften Existenz im Scheol, wo man zu JHVH in keinen Beziehungen steht und seinem Walten vollends entrückt ist; vgl. K. zu Ps. 56, 14 und 116, 9. Die Urquellen der Erzählungen des Pentateuchs aber waren alle Dichtungen. Die Auszüge daraus im Pentateuch sind mit nur sehr wenigen Ausnahmen, wie z. B. die drei Disticha oben 4, 23. 24, der Form und dem Stile nach umgeändert und in die Sprache der Prosa übertragen worden. Doch ist, wie gelegentlich an mehreren Stellen gezeigt werden soll, hie und da ein poetischer Ausdruck aus Versehen oder zur Abwechslung beibehalten. So kommt es auch, dass hier der erste Satz im Verse nichts mehr heisst als „und Henoch lebte“; vgl. zu v. 24. — Für שלש las der Text ursprünglich wohl שש, denn so kurz kann Henoch, wenn er auch kein besonders frommer Mann war, nicht weggekommen sein.

24. Dieser Vers ist uns nicht in seiner ursprünglichen Form erhalten. Er hat später nach Entstehung der Henochsage eine Umänderung erfahren. Anlass zur Entstehung dieser Sage gab das Missverständnis von V. 22a.

29. Alle Kunst des antiken Verfassers und all sein Bemühen, sich verständlich zu machen, scheitert hier an der oberflächlichen Sprachkenntnis unserer modernen Exegese. Denn um עצבון an dieser Stelle von 3, 16 zu unterscheiden, heisst es hier מעצבון ידינו. Durch den näher bestimmenden Genitiv wird der zusammengesetzte Ausdruck fast gleichbedeutend mit ממעשנו und birgt in sich ebenso wenig wie dieses den Nebenbegriff des Mühevollen und Sauern. עצבון ידינו heisst nichts mehr als das Schaffen unserer Hände. Denn dieses עצבון, welches etymologisch mit dem arab. عصب zusammenhängt, verhält sich zu dem gleichlautenden Nomen 3, 16 wie עצב Gebilde, Fabrikat zu dem anderen עצב, das zusammen mit עצבון oben bei dem Fluche Evas vorkommt. Zu der neuen Bedeutung unseres עצבון ist jedoch ינחמנו unpassend. Auch wird Piel von נחם sonst nicht mit מן der Sache konstruiert. Es ist daher für ינחמנו nach LXX יְנִיחֵנוּ zu lesen; vgl. Raši, der allerdings seine Ahnung verhüllt, weil er sich nicht erkühnt, die nötige Emendation vor-

zunehmen. Dieses ינחמנו heisst jedoch nicht „er wird uns Ruhe geben“, wie LXX es ausdrücken; denn in diesem Sinne wird das so gebildete Hiph. von נוח stets nur mit ל der Person konstruiert. Mit dem Acc. der Person dagegen heisst הֵנִיחַ Behagen und Behaglichkeit geben; vgl. zu Pr. 29, 17. In ממעשנו und מעצבון ידינו ist die Präposition = nach, vgl. Ri 11, 4 מִיָּמִים und Hos. 6, 2 מִיֹּמִים; dagegen bezeichnet das dritte מן die Quelle des Behagens. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt: der wird uns Behagen geben nach der Arbeit und unserer Hände Werk aus eben dem Boden, den JHVH verflucht hat. Die Anspielung ist auf den Wein. Bekanntlich erfordert der Wein grosse Pflege und viel Mühe. Dafür gibt aber auch der Genuss des edlen Tropfens grosses Behagen und lässt alle Mühe vergessen. Noah aber, der zuerst den Weinbau betrieb und der von JHVH verfluchten Erde das erfrischende und erheiternde Nass abzwang, hat somit für die arbeitenden Menschen ein Mittel erfunden, das sie nach vollendeter Arbeit erfrischt und in behaglichen Zustand versetzt. Dieses Verdienst Nohas um die Menschheit lässt der Verfasser den Lemech ahnen und seinen Sohn danach benennen.

VI.

2. טבת fassen alle Erklärer im Sinne von „schön“. Allein nacktes טוב heisst das niemals. In diesem Sinne wird das Adjektiv immer durch מראה, ראי oder תאר näher bestimmt; vgl. 24, 16. 26, 7. 1 Sam. 16, 12 und 1 K. 1, 6. Dagegen kann טוב ohne irgend welche nähere Bestimmung heissen „gut bei Leibe“ und „von starkem Körperbau“. In dieser Bedeutung kommt das nackte Adjektiv 18, 7. 27, 9 vom Vieh und 1 Sam. 9, 2 mit Bezug auf Saul vor, der nach 1 Sam. 10, 23 ein vierschrötiger Mann war. Und nur diesen Sinn kann טוב hier haben. Denn der Umstand, dass nach V. 4 aus dem hier beschriebenen Verein Riesen hervorgehen, lässt bei den Frauen eher starken Körperbau als Schönheit voraussetzen. Ueber den Geschmack der geistigen Wesen, der in der Wahl starker, draller Dirnen sich kundgibt, wird sich niemand wundern, der Gelegenheit gehabt hat, viele Ehepaare zu beobachten. — Dem zweiten Halbvers ist die Präposition in מכל zu streichen. מכל ist in dieser Verbindung unhebräisch, und auch dessen Aequivalent in jeder anderen Sprache wäre hier nicht am Platze. כל אשר בחרו ist = so viele als sie wollten, wörtlich alle, die sie wollten. Ueber diesen Gebrauch von בחר liesse sich im Englischen das sinnverwandte

„to choose“ vergleichen, das ebenfalls für „wollen“ gebraucht werden kann. Danach betrachtet unser Verfasser, der, wie wir an mehreren Stellen gesehen, bei jeder passenden Gelegenheit für die Monogamie sich ausspricht, die Vielweiberei als eine Entartung der Menschheit. Bei dem massor. מכל dagegen gibt es im ganzen Zusammenhang nichts, was JHVH zu dem Entschluss, die Menschen zu vernichten, hätte bringen können.

3. Mit ידון wird man hier nicht fertig, wie man den Ausdruck auch fassen mag. Man lese dafür יִכּוֹן, wie auch LXX gelesen zu haben scheinen, fasse dies aber nicht als Jussiv und in der Bedeutung „bleiben“, wie die alten Dolmetscher tun, sondern im Sinne von „sich richtig verhalten“. In diesem Sinne passt das Verbum zu רוח sehr gut; vgl. Ps. 51, 12 רוח נכון. Für das unerklärliche בשגם aber ist mit Umsetzung der zwei mittlern Buchstaben בְּגֶשֶׁם zu lesen. Dieses גשם ist ein aram. Wort und heisst Körper, vgl. Syr. ܓܘܫܡܐ arab. جِسم, und sieh Dan. 3, 27 f. Der Gebrauch dieses Wortes hier ist aber nicht Sache der Wahl, sondern der Verfasser wurde dazu gezwungen, weil seine Sprache einem klassischen Schriftsteller kein Aequivalent dafür bietet. Denn גְּוִיָּה, das einzige Wort, das später in diesem Sinne vorkommt, bezeichnet gut klassisch, wie σῶμα bei Homer, nur den toten Körper, und hier aber ist vom lebendigen Leibe die Rede. Unser Verfasser zog daher, wie sich geziemt, den richtigen Gebrauch eines fremden Wortes dem Missbrauch eines heimischen vor. Dabei ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass der Verfasser dieses Stückes den unklassischen, spätern Gebrauch von גויה noch gar nicht kannte. הוא bezieht sich auf רוח, das hier, wie die Form des Verbums zeigt, als Nomen masc. gebraucht ist, nicht auf אדם. Endlich ist לא — לעולם = nimmer; vgl. Ps. 15, 5 und den häufigen Ausdruck לא — כל = keinerlei. Danach ist der Sinn des Ganzen der: mein Geist wird sich im Menschen nie richtig verhalten; in einem Körper wird er zu Fleisch. Der göttliche Geist im körperlichen Menschen sinkt zu der Natur seines Fleisches herab. Ueber den Kontrast von Geist und Fleisch vgl. Jes. 31, 3. — Die Umsetzung von בגשם in בשגם beruht nicht auf einem Schreibfehler, sondern ist, wie so manch anderer Schnitzer, vermeintliche Verbesserung, da man mit dem ursprünglichen Worte nichts anzufangen wusste.

Im zweiten Halbvers kann unter ימיו nicht die ganze Lebensdauer des einzelnen Menschen verstanden werden, weil erstens hier nicht vom Menschen als Individuum, sondern vom Menschengeschlecht

die Rede ist, und zweitens weil die Menschen nach wie vor bedeutend länger lebten als hundert und zwanzig Jahre; vgl. 25, 7. 35, 28. 47, 28. Das Suff. in ימיו ist objektiv und der Ausdruck = die Tage, die ihm noch gegönnt werden sollen; vgl. zu 2 Sam. 19, 35. Die zur Zeit lebenden Menschen sollen noch eine Frist von hundert und zwanzig Jahren erhalten, und, wenn sie sich während dieser Zeit nicht bessern, vertilgt werden; vgl. Onkelos. Die Zulage von zwanzig hat den Zweck, der Frist den Charakter der Genauigkeit zu verleihen, während hundert als runde Zahl gefasst werden könnte. Dasselbe ist auch der Fall Ri. 8, 10. 1 K. 8, 63. 2. Chr. 9, 9 und öfter.

4. נפילים ist Bezeichnung für Riesen, weil sich diese öfter als gewöhnliche Menschen bücken müssen, um nicht mit dem Kopfe gegen etwas anzuschlagen; vgl. zu 24, 34. וגם fasst man gewöhnlich im Sinne von „und auch“. Aber dies könnte nur dann richtig sein, wenn darauf etwas genannt würde, wovon naturgemäss eine Verminderung der Aussicht auf die Geburt von Riesen zu erwarten gestanden hätte, was jedoch der Verein zwischen den Göttersöhnen und den Töchtern der Menschen keineswegs ist. Vielmehr konnten von einem solchen Verein erst recht Riesen erwartet werden. Aus diesem Grunde kann וגם in dieser Verbindung nur heissen „zumal“, „besonders“.

בוא heisst ursprünglich das eigene Zelt betreten, heimgehen, weshalb das Untergehen der Sonne durch dieses Verbum ausgedrückt wird, als wäre es ihr Heimgang; vgl. Ps. 19, 5. Daraus entsteht dann die Bedeutung „sein eigenes Weib umarmen“, wie im Syr. ܓܘܪ, dem hebr. גור entsprechend, eigentlich heisst „ein fremdes Zelt betreten“, aber dann bildlich die Ehe brechen. Von der Vermischnng mit einem fremden Weibe kann nur שכב, nicht בוא gebraucht werden. Selbst in der Sprache der Mischna heisst der uneheliche Beischlaf nur בעילת זנות; ביאת זנות wäre eine contradictio in adjecto. Doch kann nicht jede eheliche Umarmung durch בוא ausgedrückt werden. Der Gebrauch dieses Verbums in dem in Rede stehenden Sinne ist idiomatisch auf den ersten ehelichen Beischlaf beschränkt, der den Bund besiegelt. Mit einem Worte, בוא heisst wie arab. بنّى II, ein Weib heiraten, nur dass das arabische Verbum in seiner intensiven Form den Acc. regiert, während das hebr. Kal mit אל des Weibes konstruiert wird. Von den scheinbar widersprechenden Fällen 38, 16. 2 Sam. 12, 24. 16, 21 wird jeder

an seiner Stelle erklärt werden. Ueber Ps. 51, 2 sieh K. zu Ps. zu dieser Stelle.

5. כל היום kann in dieser Verbindung nur so viel sein wie: allezeit. In diesem Sinne ist der Ausdruck poetisch, und er findet sich meines Wissens in der gemeinen Prosa so nur noch Deut. 28, 32, sonst nirgends; vgl. die Bemerkung zu 5, 22.

6. Bei נחם ist Niph. Reflexiv von Piel. Das Verbum ist mit נהם verwandt und heisst wie dieses ursprünglich knurren, schreien, dann jemanden anschreien, um ihn von etwas abzubringen. Danach heisst Piel von נחם eigentlich jemanden auf andere Gedanken bringen. Im Sprachgebrauch aber beschränkt sich das Verbum in seiner aktiven Form auf Fälle, wo die neuen Gedanken für das Objekt erfreulicher sind als die bisherigen. Daher die Bedeutung trösten. Niph. heisst eigentlich auf andere, teils gleichviel welche, teils ebenfalls erfreulichere Gedanken kommen oder sich bringen. Daraus ergeben sich, je nach der Konstruktion, die zum Teil davon abhängt, ob die Gedanken die Vergangenheit oder die Zukunft betreffen, drei verschiedene Bedeutungen, nämlich: 1) anderen Sinnes werden, 2) bereuen, 3) sich trösten. Die verschiedenen Konstruktionen kann man leicht aus der Konkordanz ersehen. Die Angabe der Wörterbücher, dass Niph. von נחם auch Mitleid ausdrückt, ist falsch. Bei Pual wiederum sind die Gedanken, auf die das Subjekt gebracht wird, wie bei Piel für das Objekt immer erfreulicher. Daher heisst Pual stets nur getröstet werden. Dann ist auch Pual rein passiv und kann daher in der Bedeutung „sich trösten“ nicht gebraucht werden.

7. Für האדם, zu dem die Spezifizierung מאדם עד בהמה וגו׳ durchaus nicht passt, ist unbedingt כל היקום zu lesen, welcher Ausdruck 7, 23 in derselben Weise spezifiziert ist und daselbst wie auch 7, 4 ebenfalls das Objekt zu מחה bildet.

8. Die Redensart מצא חן בעיני פ׳ heisst eigentlich nicht „Gnade finden in jemandes Augen“; denn חן bedeutet nie Gnade. Das Nomen bezeichnet etwas Anziehendes, Gefallen Erregendes, und מצא heisst in dieser Wendung nicht „finden“, sondern „besitzen“, eigentlich „erlangt haben“. In den Augen jemandes חן besitzen ist danach soviel wie: nach dessen Ansicht etwas Gefallen Erregendes haben und daher ihm gefallen.

11. לפני האלהים ist = vom Standpunkt Gottes, wie Gott die Sachen ansah; vgl. V. 13.

12. Nach der späteren jüdischen-Tradition war die allgemeine Verderbnis eine sexuelle. Selbst die Tiere wahrten ihre Art nicht, sondern begatteten sich mit andern Arten. Vgl. Midr. Tanchuma ed. Buber S. 36 und sieh zu 8, 19. Danach hätte דרך hier eine spezielle Bedeutung; sieh zu Jer. 2, 23. — על הארץ ist hinzugefügt, weil die Wassertiere, die nach 7, 22 in der Sintflut nicht umkamen, von der allgemeinen Verdorbenheit ausgeschlossen werden müssen, wenn anders JHVH nach Gerechtigkeit handeln soll. Die Vorstellung ist allerdings äusserst naiv. Doch braucht der Verfasser selber diese Vorstellung nicht gehabt zu haben: es genügt, wenn er sie nur beim Leser voraussetzte.

14. תבה, ein unbekanntes Fremdwort, bezeichnet ein Schiff mit flachem Boden wie ein Kasten, das so gebaut ist, weil es dabei auf die Bewegung nicht ankommt und nur auf das Bleiben überm Wasser abgesehen wird.

15. Hier ist im zweiten Halbvers kein Verbum, etwa „betrage“, zu ergänzen. Denn שלש מאות אמה ist Apposition zu זה und hängt wie dieses als Produktacc. von תעשה ab, während ארך Apposition zu אתה und somit ebenfalls Objektacc. ist. Aehnlich ist die Konstruktion im unmittelbar darauf folgenden.

16. Die Aussprache von צהר ist nicht sicher. Die massor. Punktation geht von der Annahme aus, dass das Wort Fenster bedeute, was aber nicht der Fall ist; denn das Fenster wird 8, 6 durch das auch sonst dafür gewönliche חלון ausgedrückt. Das fragliche Wort heisst Giebel, vgl. arab. ظهر und besonders ضهر Berggipfel, und wurde wahrscheinlieh צֹהַר gesprochen. Das Suff. in תכלנה bezieht sich auf תבה, und ואל אמה תכלנה מלמעלה ist = und bis auf eine Elle sollst du sie abnehmen, d. i., spitz zulaufen, lassen. Das Dach war also nicht ganz spitz, sondern endete oben in eine Fläche von der Breite einer Elle. בצדה ist = in einer ihrer Längenseiten; vgl. zu Ex. 30, 4. Dass die Türe überhaupt an der Seite und nicht oben sein sollte, verstand sich ja von selbst. Dagegen war es nötig dafür ausdrücklich eine Längenseite zu bestimmen, weil eine Breitenseite, die nur fünfzig Ellen mass, für einen weiten Eingang, wie es der der Arche sein musste, sich wohl nicht gut eignete, aber doch nicht so schlecht wie die Decke.

17. גוע entspricht etymologisch dem arab. جاع med. و. Das arab. Verbum heisst hungern, verhungern, das hebräische dagegen schlechthin verscheiden. In letzterem ist also der Begriff erweitert und verallgemeinert. Merkwürdiger Weise zeigt auch das

Verhältnis des deutschen „sterben“ zu dem englischen „to starve“, die ihrer Wurzel nach eins und beide Aequivalente des in Rede stehenden semitischen Verbums sind, dieselbe Erscheinung bei demselben Begriffe in zwei andern, mit dem Semitischen nicht verwandten Schwestersprachen.

18. אתה ist hier nicht Flickwort, sondern ein unerlässlicher Zusatz. Denn an das in der Verbalform באת enthaltene Subjekt kann sich ein weiteres Subjekt desselben Verbums nicht anschliessen, es sei denn, dass ersteres durch das entsprechende persönliche Fürwort wiederholt ist. Diesen Gebrauch des Fürworts nennen die arabischen Grammatiker تأكيد Verstärkung, und ich werde, in Ermanglung einer passendern Bezeichnung dafür, diesen Ausdruck gebrauchen. Anders verhält sich die Sache bei einem durch ein Verbalsuff. ausgedrückten Objekt. Da kann sich ein zweites Objekt desselben Verbums ohne weiteres anschliessen, doch muss dann der sich anschliessende Objektacc. unbedingt durch את bezeichnet werden; vgl. Deut. 11, 6. 15, 16. 1 Sam. 5, 10. Jes. 38, 6. Jer. 32, 29. Sach. 5, 4. Esther 2, 10 und Neh. 9, 24.

Was die Gruppierung der Personen betrifft, so ist diese hier anders als beim Befehl zum Verlassen der Arche 8, 16. Hier gruppieren sich die Männer alle zusammen auf der einen und die Frauen eben so auf der andern Seite. Dies geschieht, um Raum zu sparen. Nach Familien gruppiert, hätten Noah und seine drei Söhne vier Zellen gebraucht, dagegen konnten sie bei der Trennung der Männer von den Frauen mit zweien genug haben.

19. תביא heisst nicht du sollst bringen oder mitnehmen, sondern ist = du sollst einzutreten gestatten; vgl. V. 20. יבאו. Der Befehl, von den verschiedenen Tieren und Vögeln nur je ein Paar zu retten, zeigt unverkennbar, dass dieses Stück von der 8, 20 berichteten Opferung gleich nach dem Verlassen der Arche nichts weiss, da es sonst unbegreiflich wäre, wie sich der Verfasser die Fortpflanzung der reinen Tiere und Vögel nach der Sintflut dachte.

21. אשר יאכל kann nur mit Bezug auf den Menschen verstanden werden, sonst müsste der Ausdruck etwa wie Ex. 12, 16 näher bestimmt sein. Was dem Menschen bis dahin zur Nahrung diente, damit musste auch jedes andere lebende Wesen zufrieden sein. Dies setzt also voraus, dass die Fleisch fressenden Tiere mit Vegetabilien sich begnügen mussten, bis der Mensch die Erlaubnis erhielt, Fleisch zu geniessen, was erst nach der Sintflut geschah;

vgl. die Bemerkung zu 1, 30. Auch in der prophetisch geschauten idealen Zukunft, bei der Rückkehr zum goldenen Zeitalter, soll der Löwe wie das Rind Stroh fressen; vgl. Jes. 11, 7.

VII.

1. Ueber den Gebrauch von אתה in dieser Verbindung vgl. zu 6, 18. צדיק לפני ist = ein Mann, der ein Verdienst bei mir hat und dafür einen Lohn beanspruchen kann; vgl. zu 15, 6. 30, 33. Deut. 6, 25. 24, 13.

2. Der Befehl, von den sogenannten reinen Tieren siebenmal so viele zu retten als von den unreinen, antizipiert nicht notwendiger Weise die V. 8, 20 berichtete Opferung, wofür ein einziges Extrapaar von jeder Gattung genügt haben würde. Das Zahlenverhältnis kann auch einfach darauf beruhen, dass die Israeliten das Fleisch der reinen Tiere assen und der unreinen nicht. Dabei mag allerdings auch der Umstand, dass bei den Israeliten auch die Opfer aus reinen Tieren bestanden, als Grund mitwirken. Die Angriffe der profanen Schlachtung und der Opferung auf die reinen Tiere machte es nötig, dass von ihnen mehrere Paare aus jeder Gattung gerettet werden, wenn sie sich in der Folge in genügender Menge fortpflanzen sollten. Man muss es aber unserem Verfasser verzeihen, dass er bei dieser Darstellung nur an sein Volk dachte und die mehrere hundertmal zahlreichere Heidenwelt, die bei den Tieren den Unterschied zwischen rein und unrein nicht kennt, nicht berücksichtigte.

9. שנים שנים steht nicht im Widerspruch zu V. 2. Mit diesem Ausdruck, der gleich darauf durch זכר ונקבה erklärt wird, will nur gesagt sein, dass die Tiere, so viele ihrer von jeder Gattung in die Arche kamen, gepaart waren.

12. הגשם mit dem Artikel, weil mit dem Regen schon V. 4 gedroht ist. גשם bezeichnet jede Art Regen und ist für den unerwünschten Regen das ausschliessliche Wort, da מטר dafür nicht gebraucht werden kann.

Im zweiten Halbvers liegt dem Gedanken des Schlusssatzes eine alte heidnische Vorstellung zu Grunde. Denn die Sprache eines Volkes ist älter als seine Religion und viel älter als seine Religion auf der höchsten Stufe ihrer Entwickelung, die im Falle der Hebräer der biblische Monotheismus ist. Da aber die Phraseologie von religiösen Anschauungen vielfach beeinflusst wird, so folgt daraus, dass die hebräische Phraseologie in vormonotheistischer

Zeit stark heidnisch gefärbt sein musste. Diese heidnische Färbung aber wurde auch später durch den strengsten Monotheismus nicht verwischt. Denn was sich in der Sprache einmal festsetzt, das bleibt für immer und lässt sich in der Folge von geänderten Anschauungen, ja sogar von geänderten Umständen nicht verdrängen. Sprechen wir doch noch heute vom Blasen ins Horn, vom Kerbholz und dergleichen; vgl. die Bemerkung zu Ex. 32, 11.

Nun komme ich nach dieser nötigen Abschweifung auf die Vorstellung zurück, die hier der Beschreibung des Vorgangs im Himmel zu Grunde liegt. In vormonotheistischer Zeit dachte sich der Hebräer seine Götter im Himmel wohnend, von wo aus sie die untere Welt regierten, doch nur unter gewöhnlichen Umständen. Wenn aber ein Gott etwas Ungewöhnliches auf der Erde tun wollte, so öffnete er gewisse Luken im Himmel und setzte sich so gleichsam in direkte Verbindung mit der Welt drunten, was eine sichtliche Kundgebung seiner göttlichen Macht zur Folge hatte. Und solches geschah selbst nach monotheistischem Glauben nicht nur als die Sintflut kommen sollte, wie wir hier erfahren, sondern auch bei der Sendung des Mannas, wenn JHVH das Land mit besonders schrecklichem Kriege heimsuchte, und umgekehrt, wenn er sich anschickte, alles Mass übersteigenden Segen zu spenden; sieh Ps. 78, 23. Jes. 24, 18 und Mal. 3, 10. In ganz ausserordentlichen Fällen genügte jedoch die Oeffnung der Himmelsluken nicht. In solchen Fällen musste der Gott vom Himmel herabsteigen und persönlich auf dem Schauplatz erscheinen, wie es ab und zu noch JHVH tut; vgl. 11, 5. 18, 21 und sieh zu Deut. 28, 24.

18. גבר, wie jeder Stamm von der Wurzel גב mit גבה verwandt, heisst eigentlich hoch sein, in die Höhe gehen, steigen; vgl. zu V. 19.

19. Nach der vorherg. Bemerkung ist גברו על הארץ = stiegen in die Höhe über der Erde.

21. Die Präposition in בעוף und den folg. Ausdrücken bezeichnet eigentlich den Stoff, sodass כל בשר בעוף וגו׳ wörtlich heisst: alles Fleisch bestehend aus Vögeln usw. vgl.; zu 2 Chr. 22, 1.

22. Später werden יבשה und חרבה promiscue gebraucht, aber gut klassisch bezeichnet חרבה einen Ort, der nicht notwendig ganz trocken ist, vorausgesetzt, dass er nicht Wasser genug hat, irgend welchem lebenden Wesen gefährlich zu sein; vgl. zu 8, 13. Darum ist hier חרבה ungleich besser als יבשה.

23. Man beachte das Verbum, das hier gebraucht ist, um das Uebrigbleiben auszudrücken. Denn es gibt einen subtilen Unter-

schied zwischen den Verben יתר und שאר. Ersteres bezeichnet das zufällige oder notwendige, letzteres dagegen das absichtliche Zurücklassen. Darum wäre hier, wo JHVH Vorkehrungen zur Rettung Noahs und der andern lebenden Wesen getroffen hatte, Niph. von יתר nicht am Platze. Aehnlich ist der Unterschied zwischen den Substantiven יתר und שאר und שארית.

VIII.

1. Für וישכו ist וישבו zu lesen und V. 3 zu vergleichen. שכך kommt weder hier im Verlaufe der Erzählung noch sonst vom Wasser vor. שוב aber heisst nicht verlaufen, denn vom Verlaufen des Wassers ist erst V. 3 b die Rede, wo es durch חסר ausgedrückt ist, sondern stehen bleiben, nicht weiter gehen; vgl. zu Ex. 14, 2 und Num. 10, 36. An dieser Stelle ist das Verbum im Gegensatz zu גבר 7, 18. 19, 24 gebraucht und heisst „nicht steigen", nicht zunehmen;" vgl. zu Hi. 12, 15. Ueber das Sprachgesetz, wonach שוב diese Bedeutung haben kann, sieh die Ausführung zu 38, 23.

3. Nach der vorherg. Bemerkung ist hier על für מעל zu lesen. Die Korruption beruht entweder auf Missverständnis des Verbums oder auf Dittographie des Mem aus dem Vorherg. Auch für מקצה חמשים ist mit Strack mit anderer Wortabteilung מקץ החמשים zu lesen. Letzteres heisst nach Ablauf der 150 Tage, vgl. zu 4, 3, nach ersteren dagegen hätte das Wasser schon gegen Ende des genannten Zeitraums abzunehmen begonnen, was aber zu 7, 24 nicht stimmt.

5. Nach היו ist הלכים wegen des Folgenden irrtümlich weggefallen. Zur Ausdrucksweise vgl. 36, 13 und Ri. 4, 24. Was der massor. Text hier bietet ist absolut unhebräisch.

7. Der Unterschied zwischen Kal uud Piel ist bei שלח wie folgt. Kal birgt in sich den Nebenbegriff der physischen oder geistigen Verbindung zwischen Subjekt und Objekt nach vollzogener Handlung. Daher ist V. 9, 3, 22 und öfter Kal gebraucht vom Ausstrecken der Hand und 32, 1 von der Entsendung von Boten, die, weil sie zurückehren müssen, um zu berichten, mit dem, der sie entsendet, in geistigem Rapport bleiben. Bei Piel dagegen hört durch die Handlung entweder jede Verbindung zwischen Subjekt und Objekt auf oder es bleibt eine physische Verbindung zwischen beiden, die aber nicht verhindert, dass sich das Objekt der Kontrolle des Subjekts vollends entzieht. Dieser Zustand kann in der Natur der Sache liegen, wie hier, wo Noah, einen nicht abgerichteten

Vogel los lassend, dessen Wiederkehr nicht bewirken kann, oder wenn eine Pflanze ihre Aeste in irgend einer Richtung ausbreitet und diese, nachdem sie längere Zeit so gewachsen, nicht wieder in ihre ursprüngliche Lage gebracht werden können, vgl. Ez. 17, 6. 7; oder die Lösung jeglicher Verbindung zwischen Subjekt und Objekt und die Aufgabe der Kontrolle des erstern über letzteres können der beabsichtigte Zweck der Handlung sein. Darum werden durch Piel von שלח die Freilassung von Sklaven und die vom Manne gewünschte Ehescheidung bezeichnet; vgl. Ex. 21, 26 und Deut. 24, 1. 3. Die Zwangs-Ehescheidung wird anders ausgedrückt; sieh zu Esra 10, 3.

9. מנוח ist Ruheort, מנוחה dagegen die Ruhe selbst. Letzteres ist also mehr abstrakt. Dies gilt auch von allen mit vorgeschlagenem Mem gebildeten Substantiven, von denen, wenn sie mit und ohne Femininendung vorkommen, das Masc. rein konkrete und das Fem. mehr oder minder abstrakte Bedeutung hat; vgl. מנוס und מנוסה, ממכר und ממכרת, משמר und משמרת. Bei Substantiven ohne präformatives Mem, die mit und ohne Femininendung im Gebrauche sind, verhält sich die Sache gerade umgekehrt. Bei diesen letztern ist das Masc. im vollsten Sinne Abstraktum, während das Fem. mehr oder minder zum Konkreten hinneigt. Aus diesem Grunde bilden z. B. ישועה und צדקה einen Plural, ישע und צדק aber keinen.

13. חרב heisst wasserfrei sein oder es werden, dagegen ist das vollständige Trockenwerden im folg. Verse durch יבש ausgedrückt; vgl. zu 7, 22.

15. Hier, am Schlusse des Berichts über die Sintflut, mag es wohl angebracht sein, auf einen charakteristischen Zug in der Darstellung aufmerksam zu machen. Unser Bericht von der Sintflut unterscheidet sich von den ähnlichen Berichten anderer Völker des Altertums über dieses sagenhafte Ereignis dadurch, dass er jedes wunderbaren Elements gänzlich entbehrt. Die Flut wurde durch einen vierzigtägigen Regen verursacht. Ein solcher Regen ist wohl ungewöhnlich, doch nicht übernatürlich. Nur was auf dem Trocknen lebt, kam um, nicht auch die Wassertiere. Was der Flut entkam, wurde auf natürliche Weise gerettet, in einer Arche, die mit den nötigen Nahrungsmitteln versehen war. Es dauerte ferner eine geraume Zeit, bis sich das Wasser verlief, und nachdem die Erde endlich wasserfrei geworden war, verstrichen noch beinahe zwei Monate, ehe die Oberfläche ganz trocken wurde. Sieh V. 3. 13. 14. 6, 21. 7, 7. 12. 22. Man sieht aus alle dem, wie peinlich

in diesem Berichte alles Wunderbare vermieden ist. Der Grund hiervon ist der: Wunder wirkt JHVH nur an Israel und für Israel; vor der Existenz Israels darf kein Wunder geschehen.

19. Nach der Bemerkung zu 6, 12 ist למשפחתיהם hier kein müssiger Zusatz, sondern beschreibt in aller Kürze den neuen Status der lebenden Natur. Die durch die Sintflut bestrafte Verderbnis war darin bestanden, dass die lebenden Wesen bei der Paarung ihre Art nicht wahrten; vgl. zu 6, 12. Die geretteten Exemplare verliessen daher die Arche nach ihren Arten, nahmen sich also Besserung vor; vgl. Raši.

21. ניחח, immer nur in der Verbindung ריח ניחח, kommt ausser dem Pentateuch nur einigemal in Ezechiel vor, woraus sich mit ziemlicher Sicherheit schliessen lässt, dass die vorexilische Sprache das Wort nicht kannte. Der Ausdruck hat mit נוח nichts gemein, sondern ist wahrscheinlich fremden Ursprungs. Seine Bedeutung ist mir unbekannt. מנעריו pflegt man zu übersetzen „von Jugend auf." Allein danach passt der Satz nicht gut als Begründung des Vorherg., was er offenbar sein will. Viel besser gestaltet sich der Sinn des Ganzen, wenn man die Präposition im fraglichen Worte komparativisch fasst. Dann ist מנעריו so viel wie מבנעריו (denn ב fällt nach כ und dem zu blossem מ verkürzten מן in der Regel weg), und der Sinn der Rede ist der: da die Menschheit jetzt schlechter ist als sie in ihrer Jugend war und voraussichtlich immer schlechter werden wird, so würde eine jedesmalige Verfluchung der Erde wegen der Schlechtigkeit der Menschen schliesslich zur völligen Vernichtung der Erde führen. Darum nimmt sich JHVH vor, fürderhin die Sünden der Menschen an der Erde durch einen Fluch nicht zu ahnden. — Ueber den Gebrauch von נעורים mit Bezug auf das ganze Menschengeschlecht ist die Ausdrucksweise Hos. 2, 17. 7, 9. 11, 1 zu vergleichen.

IX.

1. ויברך ist in dem zu 1, 22 angegebenen Sinne zu verstehen. Gott grüsste die geretteten Menschen, nachdem sie die Arche verlassen und wieder auf trockenes Land Fuss gesetzt hatten.

2. חית הארץ, worin ארץ sowohl שמים als auch ים entgegengesetzt ist, bezeichnet hier nicht nur die wilden Tiere, sondern heisst Landtiere, im Gegensatz zu den Vögeln, die in der Luft sich bewegen, und zu den Fischen und denjenigen Tieren, die im Wasser leben. Das Ganze aber will nicht sagen, dass sich alles

aus Angst vor dem Menschen verkriechen, sondern nur dass ihn die lebende Natur als ihren Herrn anerkennen und sich ihm untergeben soll. Der Mensch soll auf der Erde ungefähr das sein, was Gott im Himmel; vgl. Ps. 8, 6—9.

3. אשר הוא חי ist eine Glosse zu רמש. Wäre er ursprünglich, so musste der Relativsatz אשר חי lauten, ohne persönliches Fürwort. In dieser Glosse bezieht sich הוא nicht auf רמש, sondern das Ganze als Definition davon ist = das, was lebt. Der Glossator aber hat Recht; denn רמש ist hier in weiterem Sinne gebraucht und bezeichnet alles, was durch die Fähigkeit, sich zu regen, Leben zeigt.

4. Der massor. Text ist hier unübersetzbar, und er kann unmöglich ursprünglich so gelautet haben. Von jeder sprachlichen Schwierigkeit abgesehen, will nicht einleuchten, warum ein Verbot des Blutgenusses im Allgemeinen an dieser Stelle so breit und so läppisch umschrieben werden soltte, während es Lev. 3, 17. 7, 26. 17, 14. Deut. 12, 16 auf die eine oder die andere Weise kurz und direkt ausgesprochen ist. Ich vermute, dass der Text ursprünglich אשר נפשו בו für בשר בנפשו דמו las. Danach wäre der Sinn der: was noch am Leben ist, sollt ihr nicht essen. Gemeint ist das, was in der Sprache der Mischna אבר מן החי heisst, d. i. irgend ein Körperteil eines noch lebenden Tieres. Die Korruption scheint hier unter dem Einfluss einer Kombination von Lev. 17, 11 und 12 entstanden zu sein.

5. דמכם לנפשתיכם ist = euer Blut, das auch das Leben kostet. Sonst kann blosses דם ohne weiteres den Mord bezeichnen; hier aber ist zur grössern Präzision לנפשתיכם als nähere Bestimmung zu דמכם hinzugefügt, damit die Sache nicht dahin missverstanden würde, als handelte es sich um blosse Verwundung, wobei Blut abläuft. איש אחיו pflegt man hier wie Sach. 7, 10 als erstarrte Redensart im Sinne von „einander“ zu fassen. Aber diese Fassung ist hier durch die Natur der Sache ausgeschlossen, weil, wenn zwei Menschen einander ermorden, niemand da ist, an dem der Mord gerächt werden könnte. מיד איש אחיו ist eine Glosse zu מיד האדם und die Ausdrucksweise darin elliptisch, denn der Sinn ist: von der Hand eines Menschen, dessen Bruder der andere war. Der Zweck der Glosse ist also Beschränkung der angedrohten Strafe auf den Mord eines Volksgenossen.

6. Streiche באדם, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist. Ein Zusatz wie „durch Menschen“ wäre hier ganz

überflüssig, weil דמו ישפך von der göttlichen Strafe nicht verstanden werden kann.

7. שרצו ist mir sehr verdächtig. Wahrscheinlich ist das Wort für פרצו verschrieben. Für das zweite רבו aber ist entschieden ורדו zu lesen, was wohl auch den LXX vorlag; vgl. 1, 28, wo in demselben Zusammenhang וכבשה so viel ist wie רדו בה.

8. אתו heisst nicht „die bei ihm waren“, was ein völlig unnötiger Zusatz wäre und dazu אשר אתו lauten müsste. Ebenso wenig kann der Ausdruck die Gleichzeitigkeit der Anrede an Vater und Söhne ausdrücken wollen, da sich diese aus der Art der gleich darauf folgenden Anrede von selbst ergibt. Durch diesen Zusatz soll die Rolle der Söhne bei der Handlung als eine untergeordnete bezeichnet werden. Denn die Söhne Noahs, über deren Charakter uns so weit noch gar nichts und später nur eine einzige nicht mehr als anständige Tat mitgeteilt ist, werden wohl nichts Besonderes gewesen sein. Nur um des Vaters willen schloss sie Gott in seine Ansprache ein. Ueber diesen Gebrauch von את vgl. Ex. 31, 6, wo dieselbe Partikel mit Bezug auf einen untergeordneten Künstler, vorkommt, der dem Meister als Gehilfe beigegeben ist.

9. ואני entspricht dem ואתם in V. 7. Die Menschen sollen nur das Ihre tun und sich vermehren, wofür nötig ist, dass sie einander nicht morden; Gottes Sache wird es in dieser Hinsicht sein, fürderhin sie nicht wieder durch eine Flut zu vertilgen, und dies will er durch einen Bund bestätigen.

10. Das zweite אתכם bringt Gunkel in der Uebersetzung nicht zum Ausdruck und ignoriert es auch ganz im Kommentar. Die anderen geben den Ausdruck wieder „die bei euch sind“. Allein dafür müsste es wie unmittelbar vorher אשר אתכם heissen, vgl. auch V. 12 und 8, 17, und dann wäre dies erst eine müssige Wiederholung. Das nackte אתכם ist in dem zu V. 8 erörterten Sinne zu verstehen. Durch diesen Zusatz gibt Gott den Menschen zu verstehen, dass er nur um ihretwillen die anderen lebenden Wesen in seinen Bund miteinschliesst. Es haben aber die LXX das blosse אתכם zuerst und dann אשר אתכם, und dies ist ohne Zweifel die ursprüngliche Folge. Denn in seiner jetzigen Stellung unterbricht das gewichtige אתכם die Spezifizierung der lebenden Wesen in empfindlicher Weise, was der minder bedeutende, ein blosses Adjektiv vertretende Relativsatz אשר אתכם an dessen Stelle nicht tat. Später, als man fälschlicher Weise das blosse אתכם für gleichbedeutend mit אשר אתכם hielt, setzte man die beiden um und

liess den vollern Ausdruck vorangehen, damit sich daraus der Sinn der darauf folg. vermeintlichen Verkürzung desselben ergäbe.

12. Die Redensart נתן בּ׳ בריתו kann nur mit בין—ובין konstruiert und wie es scheint, nur von solchem Bunde gebraucht werden, an den sich, wie in diesem Falle, ein sichtbares Zeichen knüpft; vgl. zu 17, 2. Etwas anderes wiederum ist נתן בריתו לפ׳; sieh zu Num. 25, 12.

13. ענן ist eine Wolke, die keinen Regen bringt; die Regenwolke heisst עב. Der Regenbogen aber erscheint in der Regel in den leichten, mehr oder minder entleerten Wolken.

18. Bei היצאים מן התבה kommt das Verlassen der Arche an sich eigentlich nicht in Betracht. Als nähere Bestimmung zu בני נח besagt der Ausdruck nur, dass es sich hier um die unmittelbaren Nachkommen Nohas handelt, die mit ihm in der Arche gerettet wurden, zum Unterschied von deren Kindern und Enkeln, die erst nach der Sintflut zur Welt kamen, und die sonst in בני נח mit eingeschlossen wären; vgl. zu 46, 15. Die Bemerkung וחם הוא אבי כנען, wie auch die Beschreibung von חם durch אבי כנען V. 22, erklärt sich daraus, dass der Fluch Kanaans die Hauptsache in dieser Erzählung bildet.

19. נפצה כל הארץ ist = floss, d. i., entsprang die ganze Welt. Dieses נפץ ist ein secundärer, aus Niph. von פוץ gebildeter Stamm.

20. Streiche an האדמה den Artikel, den auch LXX nicht zum Ausdruck bringen, und fasse איש אדמה als zum Prädikat gehörig. Der Satz heisst dann: Noah fing an, Landmann zu sein, d. i., wurde ein solcher.

24. ויקץ heisst nicht notwendig, „und er erwachte". Im Hebr. ist erwachen so viel wie nüchtern werden; vgl. Pr. 23, 35, wo ein Betrunkener spricht und מתי אקיץ sagt. Auch im arab. kommt صاحٍ, das eigentlich wachend heisst, als Gegensatz zu سكران vor; vgl. Burckhardt, Arabic Proverbs No. 251.

25. Verflucht wird nicht Ham, der Missetäter selber, sondern sein Sohn, weil niemand, der gewürdigt wurde, die Sintflut zu überleben, verflucht werden darf. Dass von den vier Söhnen Hams Kanaan der Fluch trifft, hat seinen Grund in der Beschaffenheit des Fluches und den geschichtlichen Beziehungen Kanaans zu Israel. Kanaan muss Sklave werden. Als solcher hat er kein Recht auf Eigentum, und Israel darf ihm daher ohne Skrupel seinen Wohnsitz wegnehmen. Auffallen muss dabei allerdings, dass nicht Kanaan selber, sondern sein Vater als der Missetäter erscheint. Vielleicht

soll in der Darstellung durch diese Verteilung der Rollen JHVHs Grundsatz, wonach er die Sünden der Väter an den Kindern ahndet, zum Ausdruck kommen. עבד עבדים ist ein Mensch der unter Sklaven das ist, was ein Sklave im Vergleich zu Freien, mithin niedrigster Sklave. Ungefähr so sind auch Ausdrücke wie קדש קדשים und שיר השירים zu verstehen.

26. Abgesehen davon, dass ברוך יהוה als Gegensatz zu ארור כנען nicht passt, stösst man hier auf eine dreifache sachliche Inkongruenz. Denn in einem Segen, den Noah zwei von seinen Söhnen erteilt, ist ברוך יהוה nicht am Platze. Nichts dergleichen findet sich in dem Segen, den Isaac dem Jacob oder dem Esau, noch in dem Segen, den Jacob Manasse und Ephraim erteilt; vgl. 27, 28. 29. 39. 40. 48, 15 16. In der längeren Dichtung, die man den Segen Jacobs nennt, wird JHVH nur einmal genannt und auch dieses eine Mal, wie zu 49, 18 gezeigt werden soll, nur von ungefähr. Ferner kann JHVH bei Lebzeiten Noahs nicht der Gott Sems genannt werden. Denn nach der Anschauung der hebräischen Antike steht der Sohn, so lange der Vater lebt, in keinen persönlichen Beziehungen zu dessen Gott; vgl. die Ausführung zu 26, 24. Endlich leuchtet nicht ein, was Sem soweit getan hätte, solche ausserordentliche Auszeichnung zu verdienen. Aus diesen Gründen muss man mit manchen der Neuern בְּרוּךְ für בָּרוּךְ lesen. Doch ist es durchaus nicht nötig, אלהי zu streichen. Es genügt vollkommen, wenn man das Wort אלהָי statt אלהֵי spricht. Noah, der vor und nach der Sintflut mit JHVH in intimem Verkehr stand, kann ihn mit demselben Rechte „seinen Gott“ nennen, wie Bileam es tut; vgl. Num. 22, 18. Noah war auch zu dieser Nennung JHVHs gewissermassen gezwungene, weil er ihn seines Vaters Gott nicht nennen konnte, da Lemech nach 5, 30 und 7, 11 fünf Jahre vor der Sintflut starb und somit zu der gottlosen Generation gehörte, welche diese Katastrophe herbeigeführt hatte. Danach ist שם Subjekt des Satzes und בְּרוּךְ יהוה אלהָי als Gegensatz zu ארור כנען Prädikat.

27. וישכן באהלי יפת hat keine Religiöse Bedeutung. Es will damit nur gesagt sein, dass in Japhets Zelten das Glück wohnen möge. Denn wo Gott in einem Zelte ist, da hat kein Unglück Zutritt.

X.

1. Unmittelbar vor שם ist wahrscheinlich בני נח, das Subjekt zu שם חם ויפת, wegen des Vorherg. irrtümlich weggefallen. Der

Text wie er uns vorliegt, liest sich nicht gut. Besonders knüpft sich danach der zweite Halbvers schlecht an.

7. גבור בארץ, worin בארץ dazu dient, den Begriff des vorherg. Nomens zu steigern, ist = der Mächtigste der Welt; vgl. zu Pr. 11, 31. Der Ausdruck ist stehende Redensart von doppelter Bedeutung; sieh K. zu Ps. 112, 2.

8. ציד ist in dieser Verbindung rein unmöglich; dazu passt die nähere Bestimmung לפני יהוה, wie man diesen Ausdruck auch fassen mag, durchaus nicht. Denn für einen Jäger, und wäre er noch so mächtig, kann sich JHVH nicht interessieren. Onkelos gibt das fragliche Wort durch תקיף wieder; er kann also dafür nur צור gelesen haben; vgl. Targ. zu Deut. 32, 4. 15, 18. 30. 31. Und dies scheint mir das Ursprüngliche zu sein. גבור צור wäre = ein schützender Held, der sich zum Könige über seine Schützlinge erhob. Dies stimmt zu den Anfängen des Königtums. לפני יהוה heisst danach mit der Zustimmung JHVHs, von Gottes Gnaden"; vgl. zu 27, 7. Dass die Götter für die Monarchie sind ist eine Ansicht, der wir auch in der klassischen Antike begegnen; vgl. Il. II., 204—205. Nur bei dieser Fassung des in Rede stehenden Ausdrucks schliesst sich das unmittelbar darauf Folgende passend an. Wäre hier von Nimrod als blossem Jäger die Rede, so könnte sie nicht auf einmal ohne jegliche Ueberleitung auf die Anfänge seines Königreichs kommen.

XI.

1. דברים אחדים ist nicht gleichbedeutend mit שפה אחת, weil es sonst in demselben Satze, wo dadurch kein Parallelismus entsteht, völlig überflüssig wäre. Der Ausdruck ist nähere Bestimmung zu שפה אחת und bezeichnet die allen gemeinsame Sprache als solche, die nur einige Wörter, d. i., einen knappen Wortschatz hatte. Dies ist für die Anfänge der Sprache sehr natürlich. Das sieht man aus manchen der toten und sogar der lebenden Sprachen, die es zu keiner genügenden Entwicklung gebracht haben. So besitzt z. B. die Sprache der Esquimaux jetzt noch nicht mehr als etwa dreihundert Wörter. Ueber אחדים im angegebenen Sinne vgl. 27, 44 und 29, 20.

3. Als Interjektion ist der Imperativ von יהב immer im Sing. und immer folgt darauf der Voluntativ im Sing. oder Pl. Der Gebrauch dieses Imperativs als Interjektion geht aber nicht aus von dem Begriffe „geben“, sondern von dem Begriffe „zugeben“,

„lassen“, den הבה ebenso wie das sinnverwandte נתן in sich birgt. Daher das darauf folg. Verbum in der ersten Person. Die zweite Person wird dadurch aufgefordert, den Redenden die Handlung vollziehen zu lassen: vgl. deutsch „lassen“ und englisch „to let“, deren Imperativ ähnlich gebraucht wird, wenn auch seine Konstrucktion anders ist.

4. Fasse hier עשה ל im Sinne von 30, 30 und lies שָׁם für שֵׁם. Der folg. Satz hängt dann von נעשה לנו שָׁם ab, und das Ganze heisst: und da wollen wir uns vorsehen — wörtlich für uns sorgen — dass wir nicht u. s. w. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Jos. 22, 26. שֵׁם kann schon deshalb nicht richtig sein, weil die gesamte dazumal existierende Menschheit spricht und es daher unbegreiflich wäre, bei wem die Redenden sich berühmt machen wollten. Denn an Ruhm bei der Nachwelt dachten die primitiven Menschen wohl kaum. Auch zeigt der Inhalt des zweiten Halbverses, dass bei diesem Unternehmen an die Gegenwart, nicht an die Zukunft gedacht wurde.

5. Nach der Angabe hier steigt JHVH herab, um die im Bau begriffene Stadt und ihren Turm in Augenschein zu nehmen; doch beruht diese Angabe auf religiöser Scheu. Der wahre Grund, warum JHVH bei dieser Gelegenheit vom Himmel herabsteigt, wird aus der folg. Bemerkung erhellen.

7. JHVH stieg bei dieser Gelegenheit vom Himmel herab, weil er auf der Erde etwas ausserordentlich Grosses vollbringen will. Doch ist für diese Handlung V. 5 ein anderer Bewegegrund angegeben, der einen argen Anthropomorphismus zu Tage fördert, weil sich der Verfasser weit mehr scheute, JHVH nach heidnischer Vorstellung aus dem eben genannten Grunde herabsteigen zu lassen, als vor irgend welchem Anthropomorphismus. Und das ist ganz natürlich. Denn eine göttliche Sprache fürs Reden über JHVH gibt es nicht. Der Israelit ist gezwungen, auch wenn er von seinem Gotte spricht, sich der menschlichen Sprache zu bedienen, und man muss es ihm verzeihen, wenn dabei ein Ausdruck mit unterläuft, der, auf JHVH angewendet, zu gröblich ist. Dagegen wäre es unverzeihlich, wenn ein monotheistischer Schriftsteller seinen Gott nach der Weise oder aus dem Grunde der heidnischen Götter handeln liesse. Doch ist unser Verfasser ehrlich genug, an dieser Stelle durch נרדה, welches, da JHVH nach V. 5 bereits auf der Erde sich befand, hier an sich überflüssig wäre, den wahren Grund der dadurch bezeichneten Handlung anzudeuten. Sieh jedoch zu Deut. 28, 24.

ונבלה soll heissen: wir wollen verwirren. Allein abgesehen davon, dass die Teilung einer Sprache in mehrere kaum als ihre Verwirrung bezeichnet werden kann, heisst בלל nicht verwirren. Das Verbum bedeutet eigentlich anfeuchten, wässern, dann befruchten, und vermehren; vgl. Arab. بَلّ, besonders in der Segensformel بلّك اللّه بابن augeat te deus filio! Mit Bezug auf die Sprache gebraucht, bezeichnet בלל ihre Bereicherung. Im Arab. zeigt sich dieser Begriff in den Derivaten أَبَلُّ zungenfertiger Disputant und بلّة Geläufigkeit im Sprechen, Wortreichtum. Demgemäss ist hier nicht die Rede von einer Verwirrung, auch nicht von einer Teilung der Sprache im eigentlichen Sinne, sondern von ihrer Bereicherung. Die allen gemeinsame Sprache besass nach V. 1 in unserer Fassung nur einen knappen Wortschatz. Durch plötzliche Vermehrung des Wortschatzes, wobei es sich von selbst versteht, dass von den neu dazugekommenen Wörtern der eine nur diesen, der andere nur jenen Teil kannte, sollte die Verständigung unter den Menschen unmöglich gemacht werden.

So gefasst, gewinnt diese Erzählung für uns ungemein an Interesse, weil sich in ihr eine eigenartige Anschauung über die Entstehung der verschiedenen Sprachen ausspricht. Diese Anschauung führt alle Sprachen auf eine einzige Ursprache Zurück. Die anfangs sehr arme Ursprache wurde nach der Teilung der Völker von jedem Volke in einer ihm allein eigenen Weise immer mehr bereichert, bis nach und nach bei jedem Volke der Zuwachs der Sprache den ursprünglichen Wortschatz an Umfang vielmal übertraf, sodass es endlich so viele verschiedene Sprachen gab als Völker, wobei jedoch allen Sprachen etwas Gemeinsames blieb. Dies ist, wie bereits gesagt, eine sehr interessante Anschauung, doch wird dabei die Tatsache ausser Acht gelassen, dass das Charakteristische einer Sprache in etwas mehr als der Eigenart ihres Wortschatzes besteht. Aber diese Unzulänglichkeit der genannten Anschauung müssen wir den alten Hebräern schon verzeihen. Glaubt doch noch heutzutage so mancher von uns, an der hebräischen Bibel Textkritik üben zu dürfen, der von ihrer Sprache kaum etwas mehr weiss als das, worüber ihn die neueste Ausgabe des Gesenius'schen Wörterbuchs belehren kann.

10. שנתים ist = zwei auf einander folgende Jahre. Von zwei selbst vollen Jahren, die inmitten eine Unterbrechung erlitten haben, kann der Dual nicht gebraucht werden. Ungefähr dasselbe gilt

auch von Hohl- und Längenmassen. So kann z. B. כָּאתַיִם nur von einer Partie Getreide, die zusammen ist, und אמתים nur von einer kontinuierlichen Grösse gebraucht werden.

28. על פני ist nicht = coram, sondern, wie schon Raschi richtig erkannt hat, so viel wie: bei Lebzeiten: vgl. zu Ex. 20, 3 und besonders zu Num. 3, 4. Aehnlich ist auch in der Sprache der Mischna בפני הבית = während der Tempel noch stand, Gegensatz שלא בפני הבית; vgl. Chullin 5, 1. 6, 1. 7, 1. 10, 1. 11, 1. — Harans Tod um diese Zeit dient dem Zweck der folg. Darstellung. Hierdurch bleibt Lot beim Absterben des Grossvaters ganz verwaist, und Abraham muss ihn als Oheim mit sich nehmen, als er sich auf die Wanderung begibt; vgl. zu 12, 4.

30. ולד kommt nur noch 2. Sam. 6, 23 vor, wo es die Massora aus nicht einleuchtendem Grunde וָלָד punktiert. Dass dieses Wort in der einen oder der anderen Aussprache mit יֶלֶד gleichbedeutend ist, ist nicht wahrscheinlich. Denn bei der Peinlichkeit, womit die hebr. Sprache radikales Waw am Anfang der Wörter vermeidet, sodass von Eigennamen abgesehen, ausser unserem Nomen und וָו kein anderes Beispiel vorkommt, ist, die Existenz eines gegen die Regel mit Waw beginnenhem Nomens neben einem anderen aus demselben Stamme anders gebildeten, aber gleichbedeutenden nicht anzunehmen. Das fragliche Wort ist eigentlich Verbalnomen und heisst Geburt, Niederkunft. Das Nomen ist entweder eine Neubildung, welche die Propheten und der Verfasser des Buches der Richter noch nicht kannten, oder es gehört der niedern Sprache an, weshalb diese es vermieden und statt אין לה ולד lieber לא ילדה sagten; vgl. Ri. 13, 2 und Jes. 54. 1. אין לה ולד heisst also sie hatte nie ein Kind geboren; dagegen würde die Aussage bei dem Gebrauch von ילד statt ולד dahin gehen, dass die Betreffende zu einer gewissen Zeit kein lebendes Kind hatte, den Fall jedoch nicht ausschliessen, dass sie Kinder geboren hatte, die aber gestorben.

Was die Sache betrifft, so ist an dieser Stelle die Bemerkung, dass Sarah zur Zeit kinderlos war, nicht zwecklos. Sie motiviert die Auswanderung Tharahs, die gleich darauf berichtet wird. Denn nach einem nur aus der spätern jüdischen Literatur bekannten, aber, wie es scheint, alten Volksglauben versprach man sich im Unglück viel sowohl von der Aenderung des Namens der davon betroffenen Person als auch von dem Wechsel ihres Aufenthaltsorts; vgl. Rosch-haschana 16b und sieh zu Num. 23, 13. Noch heutzutage erhält unter den Juden alten Schlages ein schwer

Kranker aus diesem Grunde nicht nur einen anderen Namen, sondern er wird auch mindestens nach einem anderen Teile des Hauses übertragen, um den Aufenthaltsort zu wechseln. In diesem Glauben, scheint es nun, wanderte Tharah, als er sah, dass seine Schwiegertochter Sarah unfruchtbar war, mit all den seinen aus, da Abraham aus Rücksicht für den greisen Vater, den er nicht verlassen durfte, allein dies nicht tun konnte; vgl. zu 16, 3 und 17, 5.

31. An וַיֵּצְאוּ ist nichts zu ändern. Dagegen muss man אִתּוֹ für אתם lesen. Letzteres ist durch Dittographie aus dem folg. entstanden. Andere lesen nach Sam. und LXX וַיֹּצֵא אֹתָם, was aber bei weitem nicht so gut ist, weil ללכת וגו׳ dazu nicht passt. Letztere Lesart ist allerdings bezeugt, aber das Zeugnis der alten Versionen ist nur von relativem Wert und kann gegen die Massora nur dann geltend gemacht werden, wenn sich gar keine Zweifel dagegen erheben. Andererseits ist aber auch das Uebereinstimmen der alten Versionen mit dem massor. Text noch lange kein Beweis für seine Richtigkeit. Denn die schlimmsten Textfehler im A. T. sind die vermeintlichen Verbesserungen, und die sind meistens älter als irgend eine der Versionen.

XII.

2. Für וֶהְיֵה ist entschieden וְהָיָה zu lesen und das Subjekt dazu aus dem vorherg. שמך zu entnehmen. Der Sinn des Satzes in dieser Gestalt ist: und er soll in Segensformeln angewendet werden; sieh zu V. 3. Auf Abraham bezogen, müsste das Verbum in diesem Zusammenhang וְהָיִיתָ statt והיה lauten.

3. ונברכו ist nicht in passivem, auch nicht in reflexivem, sondern in reziprokem Sinne zu verstehen. Die Völker der Erde, einander segnend, sollen Abraham in ihren Segnungen als Muster eines gesegneten und glücklichen Mannes nennen. Die neutestamentliche, bei christlichen Auslegern zum Teil noch jetzt beliebte Fassung dieses Ausdrucks, wonach JHVH hier dem Abraham verheisst, dass er den Heiden zum Segen gereichen soll, ist grundfalsch, und — ich trage kein Bedenken, es auszusprechen — wo an dieser Fassung aus einleuchtenden Gründen noch in neuerer Zeit festgehalten wird, geschieht dies gegen besseres Wissen und Gewissen. Denn bei allem Mangel an tieferer Kenntnis des Hebräischen, der in der herrschenden Exegese sich kundgibt, müssen ihre Vertreter mit der alttestamentlichen Phraseologie doch hinreichend vertraut sein, um zu wissen, dass „sich selbst oder einem andern zum

Segen gereichen" keine hebräische Sprechweise ist. So viel müssen die Herren nach so fleissigem Studium des Hebräischen seit Reuchlin doch wohl gelernt haben.

4. Lot zieht mit Abraham mit, um in dem entworfenen Bilde von letzterem den Hintergrund zu machen und teilweise, wie durch seine Niederlassung in der Nähe des sündigen Sodom und durch sein Abenteuer in der Höhle, für dessen Charakter als Folie zu dienen. Im zweiten Halbvers stimmt die Angabe, dass Abraham, als er aus Haran auszog, nur fünfundsiebzig Jahre alt war, mit 11, 26 und 32 nicht überein. Nach ersterer Stelle war Tharah siebzig Jahre alt, als Abraham geboren wurde, und nach letzterer starb er in Haran im Alter von zweihundert und fünf Jahren. Da es aber an sich nicht wahrscheinlich ist, dass Abraham von seinem greisen Vater sich trennte und ihn beim Auswandern nach Kanaan in Haran allein zurückliess, und da auch der Umstand, dass Abraham seinen verwaisten Neffen Lot mitnahm, den Tod Tharahs als vor dieser Auswanderung stattgefunden voraussetzt, so muss Abraham, als er Haran verliess, um nach Kanaan zu gehen, gegen hundert und vierunddreissig Jahre alt gewesen sein. Aus diesem Grunde muss die hier enthaltene Angabe über das damalige Alter Abrahams aus einer anderen Quelle fliessen.

6. שכם kann hier unmöglich Ortsname sein, weil מקום שכם im Sinne von „Stätte Sichem" unhebräisch ist. שכם kann in dieser Verbindung nur Personennamen und מקום שכם so viel sein wie: Wohnsitz Sichems; vgl. Ex. 3, 8 מקום הכנעני. Weiter unten 34, 2 und Ri. 9, 28 ist wohl von einem ältern Herrn Sichems, nämlich von Emor, dem Vater Sichems, die Rede. An dieser Stelle aber wird sein Sohn Sichem als Herr des Ortes genannt, dessen Namen er führte. Ueber die Benennung einer Stadt nach einem Sohne des Erbauers derselben vgl. 4, 17.

8. קרא בשם יהוה kann nicht bedeuten „den Namen JHVHs anrufen", weil dieser Ausdruck Ex. 33, 19 mit Bezug auf JHVH selbst vorkommt, was bei dessen angeblicher Bedeutung nicht geschehen könnte. שם heisst in dieser Redensart, wie sein Aequivalent im Arab. und Syr., Charakter, und das Ganze ist so viel wie: die rühmlichen Attribute JHVHs vortragen; vgl. zu Ex. 34, 6. Bei der Widmung des Altars liess sich Abraham über den Charakter JHVHs aus und rühmte dessen Eigenschaften. Denn nach der spätern Tradition soll Abraham für seine Religion stark Propaganda gemacht haben.

11. ידעתי, wenn das Wort richtig überliefert ist, ist die ältere Form der zweiten Person fem. Diese Form ist in der gemeinen Prosa wohl ungewöhnlich, doch findet sich etwas Aehnliches als Kethib 2 K. 4, 23 und 8, 1 beim persönl. Fürwort. Zu dieser Fassung zwingt der Umstand, dass nicht Abraham selber, sondern Sarah in der vorgeschlagenen Sache handeln soll, weshalb auch bei dem Bewegegrund nur ihr, nicht sein Wissen in Betracht kommen kann.

12. ואמרו וגו' ist untergeordnete Fortsetzung des Vordersatzes; der Nachsatz beginnt erst mit dem zweiten Halbvers. Der Sinn des Ganzen ist danach der: wenn die Aegypter dich erblicken und dabei denken können, dies ist sein Weib, so werden sie u. s. w. Diese Fassung ist viel natürlicher, als die übliche, wonach schon der zweite Satz Nachsatz ist.

19. Man hat neuerdings viel darüber spekuliert, dass unter den Geschenken, die Abraham bei dieser Gelegenheit erhält, keine Pferde sich finden, und diesen Umstand durch die Annahme, dass es zur Zeit in Aegypten Pferde und Pferdezucht noch nicht gab, zu erklären gesucht. Tatsache aber ist, dass, wenn Pharao dem Abraham auch Pferde gegeben hätte, unser Verfasser sich ebenso wenig herbeigelassen haben würde, dies zu berichten, „wie ein galizischer Chasside es über sich gewinnen könnte, in einer Biographie des Wunderrabbis von Sadagóra ein Diamantkreuz, welches ein maliziöser christlicher Magnat dem Heiligen geschenkt hätte, zu erwähnen. So sehr waren die Pferde den alten Israeliten verhasst. Doch darüber an anderer Stelle.

20. וישלחו ist = und sie sahen dazu, dass er fortkam, d. i., sie brachten ihn an die Grenze des Landes und schafften ihn hinüber. Von einer schützenden Begleitung ist hier nicht die Rede. Abraham wird offenbar ungnädig entlassen, und Pharao ist es nur darum zu tun, sich zu vergewissern, dass der unliebsame Fremde über die Grenze kommt.

XIII.

1. Sieh die Ausführung zu 6, 18. Was dort über die Anschliessung eines weiteren Subjekts an ein vorhergehendes, in einer Verbalform enthaltenes gesagt ist, gilt auch für den Fall, wo das erste Subjekt zwar durch ein Nomen ausgedrückt, aber, wie hier, von dem sich daran anschliessenden weitern Subjekt getrennt ist. Das Treten von מצרים zwischen אברם und ואשתו macht hier die Zurück-

beziehung auf אברם durch הוא als تأكيد unerlässlich; vgl. 17, 9 und besonders Ex. 12, 30, wo die ähnliche Stellung der adverbiellen Bestimmung dieselben Folgen hat. Eine Ausnahme macht nur die Apposition zum ersten Subjekt, die in dieser Hinsicht nicht als Trennung gilt; vgl. Ex. 18, 5.

3. למסעיו ist = nach mehreren Stationen, wörtlich bei seinem wiederholten Aufbrechen. Der Ausdruck will sagen, dass Abraham vom Negeb nach Bethel nicht in einem Zuge kam, sondern dass er dazwischen an mehreren Stationen kurze Rast machte; vgl. zu Ex. 17, 1.

4. Das Imperf. consec. ויקרא ist Fortsetzung von עשה, welches mit ihm das Subjekt teilt. Der zweite Halbvers gehört also mit in den Relativsatz, und das Ganze heisst: zur Stätte des Altars, den Abraham früher dort erbaut, und woselbst er JHVHs Ruhm verkündigt hatte; vgl. Raši, der jedoch auch die Fassung von ויקרא שם וגו׳ als unabhängigen Satz für möglich hält, was nicht richtig ist. Ueber die Nennung des gemeinsamen Subjekts nach dem zweiten, statt nach dem ersten Verbum vgl. 25, 8. Num. 20, 22 und besonders Lev. 1, 1. Das zweite שם bezieht sich, wie gleich erhellen wird, nicht auf מקום, sondern auf המזבח. Denn die Redensart קרא בשם יהוה kommt in diesem Buche nur in Verbindung mit der Erbauung eines Altars und der Pflanzung eines heiligen Baumes vor, vgl. 12, 8. 21, 33. 26, 25, und dieser Umstand beweist, dass die dadurch bezeichnete Handlung, wenigstens in älterer Zeit, dicht am neuerbauten Altar, respekt. am neugepflanzten heiligen Baume vollzogen wurde. Aus eben demselben Grunde ist es falsch, hier den zweiten Halbvers als einen unabhängigen Satz zu fassen, wie allgemein geschieht; denn ohne Widmung eines neuen Altars kann Abraham die in Rede stehende Handlung nicht vollzogen haben.

5. ואהלים ist ohne Zweifel verlesen oder verschrieben für וגמלים vgl. 12, 16. Zelte werden im A. T. sonst nirgends als Bestandteil des Reichtums oder des Besitzes genannt. Das Zelt gehört zum Hausrat und kann daher ebenso wenig wie der Backtrog bei der Angabe des Besitzes besonders hervorgehoben werden.

6. Man beachte die Masculinform von נשא, obgleich ein Fem. Subjekt des Verbums ist. Das ist aber selbst in der gemeinen Prosa ganz in Ordnung; denn, wenn das Verbum dem Subjekt vorangestellt ist, braucht es mit ihm weder im Numerus noch im Genus übereinzustimmen. Was den Numerus betrifft, so ist z. B. ויבא משה ואהרן sogar eleganter und daher häufiger als ויבאו מ׳ וא׳; vgl. 44, 14.

Ex. 7, 10. 10, 3. 18, 5. 12 b. Lev. 9, 23. Num. 17, 8. 20, 6. Waw in ולא entspricht dem arab. ف, womit eine Folge des Vorhergehenden eingeführt wird. נשא aber heisst in diesem Zusammenhang fassen, vgl. in der Sprache der Mischna den Gebrauch des sinnverwandten החזיק zur Bezeichnung der Kapazität eines Gefässes. Danach ist der Sinn des Ganzen der: Darum — weil sie beide zahlreichen Viehstand hatten — fasste die Gegend sie nicht, d. i., hatte sie keinen Platz für sie. — יחדו findet sich im A. T. nahe an neunzigmal, יחדיו dagegen nur dreimal. Doch kommt beides auf dasselbe hinaus. Beiden Formen liegt יַחְדַי, ein Subst. mit der alten Femininendung ai, zu Grunde. יחדי, mit erstarrtem Suff. יחדו oder יחדיו, ist ein intensives יחד, welches letzteres mehr poetisch ist und in der gemeinen Prosa nur siebenmal sich findet. Wahrscheinlich gibt es auch zwischen יחד und יחדו einen vielfachen praktischen Unterschied der Bedeutung, doch lässt sich ein solcher nach allen Seiten hin nicht bestimmen. So viel aber steht fest. יחד, an der Spitze eines Satzes, heisst auch gleichwohl, vgl. zu Hos. 11, 7 und Hi. 10, 8, und diese Bedeutung lässt sich für יחדו nicht nachweisen. Auch kann יחדו allein das Prädikat in einem Satze ausmachen, vgl. 1 K. 3, 18, was bei יחד nicht der Fall ist. Ferner kann יחד mit einem Verbum gebraucht werden, um, wie Hi. 21, 26, dessen Handlung als eine, zweien oder mehreren Subjekten bloss gemeinsam bezeichnen, während יחדו, Kraft seiner intensiven Form, in solchem Falle auch die Gleichzeitigkeit der Handlung bei den Subjekten ausdrücken würde. Endlich hat יחד noch eine Bedeutung die für יחדו nicht mit Sicherheit beansprucht werden kann. Doch darüber sieh zu 22, 6.

8. In נא hat sich der N-Laut der im modus energicus des Arab. das emphatische Element bildet, zum selbständigen Wörtchen entwickelt, das denselben Dienst tut. Bei verneintem Verbum im Imperf. kann, wenn נא gebraucht ist, nur אל nicht לא als Negation gebraucht werden, und dann tritt נא zwischen die Negation und das Verbum. Das ist die Wortfolge an fünfzehnmal und sie wird wohl die allein gestattete sein. Ri. 19, 23, der einzige Fall, wo נא nach dem durch אל verneinten Verbum steht, ist der Text nicht in Ordnung. Es scheint, dass ein durch נא verstärktes Imperf. keine Verneinung zulässt; darum tritt die emphatische Partikel in solchen Fällen an die Negation heran. אל נא ist dann ganz wie arab. لَنْ. Ebenso lässt das Perf., welches seiner Natur nach keiner Modalität unterworfen ist, eine direkte Verstärkung durch נא nicht zu. Aber

gewisse Partikeln können, wenn sie unmittelbar vor dem Perf. stehen, durch נא verstärkt werden und ihm die Verstärkung mitteilen. Solche Partikeln sind הנה und אם; vgl. 12, 11. 18, 3.

9. Das Hiph. in אימנה und אשמאילה erklärt sich aus dem Arab. Im Arab. werden nämlich von vielen Ortsnamen solche Verba denominiert, die in der dem hebr. Hiph. entsprechenden vierten Konjugation das Gehen nach dem betreffenden Orte bezeichnen; vgl. أَبْصَرَ, أَحْجَزَ, أَيْمَنَ nach Basra, resp. den Provinzen Hidjas und Jemen reisen. Zu beachten ist auch in beiden Verben der Voluntativ, der trotz des Bedingungssatzes dazwischen vom Imperativ abhängt. Was die Ordnung der beiden Verba betrifft, so kommt in der Prosa die rechte Hand und die rechte Seite immer zuerst, was auch hier, wenn man die Nachsätze in Betracht zieht, der Fall ist. In der Poesie dagegen, wird die Linke meistens zuerst genannt. Vgl. Ct. 2, 6. 8, 3. Hi. 23, 9. Ps. 89, 13 und sieh K. zu Ps. 91, 7.

10. נשא kommt hier, wie öfter, von den Augen, 29, 1 von den Füssen und Thr. 3, 41 vom Herzen in einer Weise vor, die deutlich auf einen Idiotismus hinweist. Das Verbum findet sich so zweimal auch von den Händen; vgl. zu Hab. 3, 10 und K. zu Ps. 63, 5. In allen diesen Fällen heisst נשא eigentlich nicht aufheben, sondern ergreifen, und einen Körperteil ergreifen ist so viel wie: ihn in Aktion setzen. Hieran schliesst sich auch נשא קול an. — משקה ist in diesem Zusammenhang unmöglich. Wasserreiche Gegend kann das Wort nicht bedeuten. Ez. 45, 15 ist korrupt und kann daher nichts beweisen. Lies dafür מְשֻׁקָּה als Part. fem. Pual und vgl. Hi. 21, 24.

13. Für וחטאים lies einfach וחֹטְאִים. חַטאים ליהוה ist durchaus unhebräisch. Die massor. Punktation will wohl den Nebenbegriff des Habituellen ausdrücken, aber dieser Nebenbegriff haftet auch dem Partizip als Verbaladjektiv an, besonders dem Partizip eines intransitiven Verbums.

14. מקום bezeichnet hier die Lage, in der sich Abraham befindet; vgl. den Gebrauch dieses Nomens Aboth 2, 4 und sieh die Schlussbemerkung zu 21, 17. Wenn man das vorherg. אחרי הפרד לוט מעמו als Zeitangabe in Betracht zieht, ergibt es sich von selbst, dass hier auf den Mangel an Land hingewiesen wird, woran Abraham zur Zeit litt, sodass er deswegen gezwungen gewesen war, sich von seinem Verwandten zu trennen.

17. Die sachliche Erklärung dieser Stelle bietet eine Stelle im Homer. Als ich im einundzwanzigsten Lebensjahr in der Secunda eines deutschen Gymnasiums sass (denn ich hatte erst ein Jahr vorher ABC angefangen), da vermochte der griechische Lehrer den Vers Il. I, 37 nicht zu erklären. Er wusste mit dem Perf. ἀμφιβέβηκας in der Anrede an Apollo, den der von Agamemnon schwer beleidigte Priester um Schutz anfleht, nichts anzufangen. Der Lehrer fasste das Umwandeln als Bewachen und Schützen auf und gab dem Perf. die Bedeutung des Imperf. Beides ist falsch. Er wäre aber auf das Richtige gekommen, wenn er gewusst hätte, dass ein griechisches Perf., streng genommen, nie eine Handlung, sondern stets nur einen gegenwärtigen Zustand ausdrückt, der die Folge von einer vergangenen Handlung ist. Danach redet an jener Stelle der Priester in seiner Bitte um Schutz für Chryse den Apollo als den Gott an, der in Folge seiner einstigen Umwandlung dieser Stadt zu ihr in gewissen Beziehungen steht, die ihm deren Beschützung zur Pflicht machen. Die Vorstellung war also offenbar, dass bei der Verteilung der Erde unter die Götter jeder Gott das ihm zugefallene Gebiet umwandelte und durch diesen symbolischen Akt davon Besitz nahm, sodass er dessen Schutzgott wurde*). Auch nach talmudischem Gesetze ergreift man von einem Grundstück Besitz, indem man einen Gang darum macht; vgl. Tosifta Baba bathra Kap. 2 und Jeruschalmi Kidduschin Kap. 1, Hal. 3. Demgemäss befiehlt JHVH hier dem Abraham, in dem ihm verheissenen Land einen Gang zu tun, der Länge und der Breite nach (ganz wie Homers ἀμφιβαίνειν), um in dieser Weise davon für sich und seine Nachkommen Besitz zu ergreifen; vgl. zu Jos. 24, 3.

18. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche ויאהל (denn „mit den Zelten weiter rücken“ kann אָהַל nicht heissen) lies ויֹּאֶל = und er liess es sich gefallen. Bezieht man dies auf das unmittelbar Vorherg., so will damit gesagt sein, dass Abraham den befohlenen Gang machte. Hiph. von יאל heisst mit mehr oder minder Widerwillen etwas tun, sich dazu bequemen, und der Ausdruck ist hier gebraucht, weil Abraham erst seine Zweifel überwinden musste,

---

*) Ich muss hier hinzufügen, dass ich in der Klasse aufstand und nach erhaltener Erlaubnis die oben gegebene Erklärung bescheiden vortrug. Aber als ich damit fertig war, lächelte der Lehrer spöttisch und nannte meine Erklärung rabbinischen Aberwitz — eine sehr beliebte christliche Bezeichnung für jeden Gedanken, der sich über das Gewöhnliche erhebt, wenn er in einem jüdischen Kopfe entstanden ist.

ehe er sich herbeilassen konnte, von dem zur Zeit von den Kanaanitern bewohnten Lande in der befohlenen Weise Besitz zu ergreifen. Die Sache mag ihm anfangs wie ein Possenspiel vorgekommen sein.

XIV.

2 Lies אִתָּם für das erste את und streiche das folg. ואת, dann fasse die hier genannten Könige als Subjekt des Verbums. Der Umstand, dass את im zweiten Halbvers nicht wiederholt ist, fordert dringend diese Fassung. Die Ergänzung des Subjekts zu עשו aus dem Vorherg. ist in diesem Falle ein Verstoss gegen die Grammatik. Zu unserer Fassung passt auch V. 8, wonach die in diesem Verse genannten Könige die Angreifer sind, ungleich besser. Im zweiten Halbvers bezeichnen מלך צביים und מלך בלע einen und denselben König, nämlich Semeber. Dieser war also König der beiden letztgenannten Landschaften. מלך ist vor בלע wiederholt, um der Beziehung des erklärenden היא צער auf צביים und בלע, die sonst trotz des Sing. von היא möglich wäre, vorzubeugen. Wenn מלך בלע einen besondern fünften König bezeichnete, müsste dieser, wie alle anderen Könige, mit Namen genannt sein; sieh zu V. 9.

5. Die Angaben von da an bis V. 7, die scheinbar zu der eigentlichen Erzählung nichts beitragen, haben dennoch in derselben ihren Zweck. Die diesem Kriege vorhergegangenen Siege der vier verbindeten Könige werden ausführlich aufgezählt, um Abrahams Sieg über die grossen Sieger in seiner Grösse erscheinen zu lassen; vgl. zu Num. 21, 29.

6. Für בהררם bringt Sam. בְּהַרְרֵי zum Ausdruck, was entschieden vorzuziehen ist.

7. שדה העמלקי ist in einer Erzählung aus der Zeit Abrahams, bei dessen Tode Esau, Amaleks Grossvater, kaum fünfzehn Jahre alt gewesen sein kann, ein unerklärlicher und darum unverzeihlicher Anachronismus. Einen so groben Schnitzer lässt sich ein bedachtsamer Schriftsteller nicht leicht zu Schulden kommen. Für העמלקי wird wohl הערקי oder wie Sam. 10, 17 für dieses hat, הערוקי zu lesen sein.

9. Streiche den ganzen zweiten Halbvers als Randglosse eines alten Lesers, der ומלך בלע als einen fünften König nennend fasste und seine Ansicht darüber an geeigneter Stelle kundgeben wollte.

10. נפל bezeichnet in diesem Zusammenhang nicht ein zufälliges Hineinfallen oder Versinken, sondern ויפלו שמה ist, wie schon Ibn

Esra richtig erkannte, = und sie liessen sich dort hinab. Dass נפל auch von jemandem gebraucht werden kann, der sich absichtlich hinwirft, muss wohl nicht erst bewiesen werden. Das zufällige Hineinfallen der beiden Könige in die Gruben würde gar nicht erwähnt worden sein. Anders verhält es sich, wenn hier von dem absichtlichen Hinabsteigen in die Gruben die Rede ist. Der Verfasser lässt die Könige von Sodom und Gomorra nicht mit ihren Verbündeten ins Gebirge fliehen, sondern auf dem Rückzug in den Gruben sich verstecken, weil dies für den Zweck der folg. Darstellung nötig ist. Denn in den Erzählungen über Abraham verfährt der Verfasser aus einleuchtenden Gründen ganz anders als sonst. In Bezug auf Noah z. B. heisst es 6, 8. 9: „Noah aber erregte JHVHes Wohlgefallen; Noah war ein frommer, unsträflicher Mann unter seinen Zeitgenossen; mit Gott wandelte Noah", und ferner 7, 1 sagt JHVH zu Noah „dich habe ich rechtschaffen erfunden in deinen Beziehungen zu mir in diesem Geschlechte". Aber in Bezug auf Abraham wird nichts dergleichen gesagt. Bei Abraham greift der Verfasser dem Urteil des Lesers nicht vor. Er beschreibt einfach Abrahams Handlungen und seine Unterredungen mit JHVH und überlässt es dem Leser, sich daraus über den Charakter des Helden und seine Beziehungen zu seinem Gotte ein Urteil zu bilden. In der uns hier vorliegenden Erzählung über den Kampf und den Sieg Abrahams kommen nun mehrere schöne Züge seines Charakters zur Darstellung. Da sieht man, dass Abraham wohl ein frommer Mann, aber kein Betbruder, kein Mucker ist. Er kann, wenn es nötig ist, auch kämpfen; und er kämpft für einen entfernten Verwandten selbst nach einer Entzweiung mit ihm. Ihren höchsten Gipfelpunkt aber erreicht die Darstellung am Schlusse in dem Dialog zwischen Abraham und dem König von Sodom. Da zeigt sich Abrahams Uneigennützigkeit in seiner Zurückweisung der wieder abgenommenen Beute, die ihm angeboten wurde, und da zeigt Abraham eine noch grössere Tugend, indem er bei andern eine so übertriebene Generosität nicht voraussetzt, sich nicht anmasst, ihnen seine Grundsätze aufzuzwingen und über ihre gerechten Ansprüche eigenmächtig zu verfügen, sondern im Gegenteil darauf besteht, dass seine Verbündeten ihren Anteil an der Beute erhalten sollen. Dieser für das Charakterbild Abrahams so wichtige Dialog wäre aber unmöglich gewesen, wenn der König von Sodom mit seinen Verbündeten ins Gebirge geflohen wäre, wohin Abraham nicht kam. Darum lässt der Verfasser den König von Sodom auf dem Rück-

zug in einer der Gruben sich verstecken, von wo er die Rückkehr Abrahams von der Schlacht auf demselben Wege gewahren, heraufkommen und mit ihm unterreden kann. Dem König von Sodom ist in seinem Versteck der König von Gomorra beigesellt, um die literarische Kunst zu verbergen. Sich verstecken aber nicht hineinfallen müssen die beiden Könige, weil ein für den Zweck der Darstellung erforderliches Ereignis, wovon Personen betroffen werden, vom ästhetischen Standpunkt der hebräischen Antike ebenso wenig zufällig geschehen darf, wie das Tragische in der klassischen Tragödie.

12. Die Apposition בן אחי אברם folgt nicht gleich auf לוט, wo sie eigentlich hingehört, weil bei dieser Wortfolge das Suff. in רכשו fälschlich auf אברם bezogen werden könnte. Der ganze zweite Halbvers ist spätere Zutat und gibt sich schon durch sein ungeschicktes Nachhinken als solche zu erkennen. Lot wohnte wohl in der nächsten Nähe von Sodom, aber nicht in der Stadt selbst; vgl. 13, 12 und sieh zu 19, 1.

14. Alle Versuche, וירק neben חניכיו zu erklären, müssen fruchtlos bleiben. Zum Kampfe hinausführen kann das Wort nicht heissen. וידק, welches Sam. und vielleicht auch LXX dafür bietet, beruht wohl auf blosser Konjektur, da ein Verbum דיק im A. T. sonst nicht vorkommt, und wenn es auch vorkäme, kaum die Bedeutung „mustern“ haben könnte. Aber auch חניכיו ist mehr als zweifelhaft. Bei Buhl heisst es über das nur hier vorkommende und schon darum verdächtige חניך: eigentl. eingeweiht, daher erfahren, geprüft, bewährt. Aber selbst das deutsche „eingeweiht“ ist noch lange nicht dasselbe wie geprüft und bewährt, und dem hebr. חָנַךְ haftet der Begriff des Neuen an, und dieser Begriff muss auch seinen Derivaten zu Grunde liegen. Danach aber könnte חניך nur Novize, Tiro, also das gerade Gegenteil von „geprüft“ und „erfahren“ heissen, was natürlich hier nicht passt. Der Text ist hier verderbt und verstümmelt. Für חניכיו kennt die jüdische Tradition eine Lesart חניכו, vgl. Midrasch Lekach-tob ed. Buber und Raši zur Stelle. Diese Lesart, an sich nicht besser, führt auf das Richtige. Der Text las dafür חניתו, wozu allein וירק passt; vgl. Ps. 35, 3. Dass dieses Verbum auch in der Prosa vom Ziehen einer Waffe gebraucht werden kann, zeigt Lev. 26, 33. Unmittelbar nach dem Satze וירק את חניתו ist ein anderer Satz ausgefallen. In dem weggefallenen Satze muss von der Beteiligung der drei Verbündeten an diesem Kriegszuge die Rede gewesen sein. Dass sich diese daran beteiligt, ist in V. 24 ausdrücklich gesagt, und es ist nicht wahr-

scheinlich, dass die Erzählung hier beim Bericht vom Aufbruch nichts darüber hatte. Auch die Erwähnung der drei Verbündeten in V. 13 weist darauf hin, dass unmittelbar nachher von ihnen etwas ausgesagt sein muss. Ich vermute daher, dass der ausgefallene Satz im Anschluss an das Folgende etwa also lautete: ויקם הוא ושלשת בעלי בריתו ענר אשכול וממרא ועמהם ילידי ביתו וגו׳.

15. ויחלק וגו׳ kann nicht heissen „und er verteilte seine Leute", wie man den Satz wiederzugeben pflegt, denn dazu passt הוא nicht, da Abraham sich selbst doch nicht verteilen konnte. ויחלק עליהם ist = und er stiess — eigentlich glitt — auf sie. Auch LXX, die das Verbum durch ἔπεσε wiedergeben, verstanden den Ausdruck so.

20. אברם ist Vokativ, und das dabei zu erwartende אתה ist in der feierlichen Rede ausgelassen, weil die Beziehung hier aus צריך בידך im folg. Verse sich ergibt. Das Ganze aber ist = willkommen, Abram, dem höchsten Gotte! Vgl. zu 24, 31.

22. Es ist wohl zu beachten, dass Abraham sich mit אל עליון allein nicht begnügt, sondern יהוה hinzufügt. Daraus geht hervor, dass Melchizedeks höchster Gott mit JHVH nicht identisch ist. Abraham gibt aber dennoch dem Priester eines fremden Gottes den Zehnten von der gesamten Beute, weil der Sieg in dessen Gebiete gewonnen war. Dabei darf man auch nicht vergessen, dass JHVH in keiner seiner Anreden an Abraham als den einzigen Gott sich ausgibt oder ihm einem anderen Gotte gelegentlich eine landesübliche Huldigung darzubringen verbietet. Das ging so früh nicht an. Endlich handelt hier Abraham, der später jeden Anteil an der Beute ausschlägt, nur für andere in einer Sache, die ihn eigentlich nicht angeht.

24. Sprich בִּלְעֲדֵי als st. constr. und streiche רק, welches eine Glosse dazu ist; vgl. LXX, die nur eines der beiden Wörter zum Ausdruck bringen, und sieh zu 41,16. בלעדי אשר ist = ausgenommen das, was. Die Abstammung dieser Präposition ist dunkel. Mit בל und עד hat sie kaum etwas gemein, denn sie findet sich auch im Syrischen, das keine dieser beiden Partikeln kennt.

XV.

1. אנכי ist emphatischer und gewichtiger als אני, weshalb es hier, wie in jeder feierlichen Rede, vorgezogen ist. Aus diesem Grunde kann אנכי als تأكيد nur ein in seiner Verbalform enthaltenes

persönliches Fürwort hervorheben, zur Hervorhebung eines das Objekt ausdrückenden Verbalsuff. aber muss אני dafür gebraucht werden. So wäre z. B. 27, 34 der Gebrauch von אנכי statt אני zur Betonung des Suff. in ברכני unkorrekt. Hiervon gibt es, soviel ich weiss, im ganzen A. T. keine Ausnahme. מָגֵן ist in dieser Verbindung rein unmöglich. Denn אחר הדברים האלה als Zeitangabe für diese Erzählung bringt sie offenbar in Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden, nach jenem glänzenden Siege aber bedurfte Abraham keiner Versicherung des Schutzes JHVHs. Dagegen mochte Abraham, der auf den ersten generösen Impuls die ihm angebotene reiche Beute zurückgewiesen hatte, sich nachträglich darüber Vorwürfe machen. Das war ganz natürlich und menschlich. In Anbetracht dessen muss man מֹגֵן als Partizip Kal von מגן = נתן lesen und שכרך als Objekt dazu fassen. Das Part. ist hier Kal wie bei mehreren andern Verben, die nur in Piel im Gebrauch sind; vgl. כזב. מגן wird sonst mit doppeltem Acc. gebraucht. Hier aber ist שכרך Acc. der Sache, während לך den Acc. der Person vertritt. מגן ist zwar ein poetisches Wort, kann aber hier in der feierlichen Rede JHVHs ebenso wenig auffallen wie 14, 20 in der Ansprache des Priesters an Abraham. Was שכרך betrifft, so hat dieses keine religiöse Bedeutung. שכר bezeichnet unter anderem den Kampfpreis; vgl. Ez. 29, 18 und sieh zu Jes. 40, 10. Abraham, der nach der vorherg. Erzählung den ihm angebotenen Kampfpreis ausgeschlagen, erhält nun, damit er sich diese Generosität nicht gereuen lasse, von JHVH die Versicherung: Ich will dir deinen Kampfpreis in sehr reichlichem Masse geben.

2. Hier ist der ganze zweite Halbvers unübersetzbar. Nicht nur sind die Ausdrücke משק und דמשק unerklärlich, sondern auch אליעזר ist sehr verdächtig. Denn es ist nicht wahrscheinlich, dass Abraham in einer Unterredung mit JHVH seinen Sklaven, gleichviel welche Stellung dieser in seinem Hause einnahm, mit Namen genannt hat. Weiter unten 24, 2 wird in Verbindung mit dem äusserst wichtigen Auftrag der Name des betreffenden Sklaven nicht genannt.

5. ספר unterscheidet sich dem Sinne nach von dem sinnverwandten מנה dadurch, dass es, seinem Grundbegriffe gemäss, das schriftliche Verzeichnen des Gezählten ausdrückt. Darum wird in der Regel ספר und nicht מנה gebraucht, wo, wie hier, 16, 10 und 41, 49, das zu Zählende sehr viel ist und im Kopfe nicht behalten werden kann, und wo es nicht beisammen vorliegt noch vorliegen kann, sondern in seinen Teilen einzeln nacheinander kommt und

verschwindet, so dass deren Aufzeichnung für das korrekte Zählen nötig ist; vgl. Lev. 15, 12. 28. 23, 15. 25, 8. Deut. 16, 9 und Ez. 44, 26. Später wurde jedoch dieser subtile Unterschied nicht immer beachtet; sieh z. B. 2 Sam. 24, 1 und 1 Chr. 21, 1.

6. ויחשבה לו צדקה gibt Gunkel wieder „der aber erkannte daran seine Gerechtigkeit.“ Hiervon ist jedoch kaum ein einziges Wort richtig. Denn חשב kann nicht heissen „erkennen“, und צדקה kann hier nicht Gerechtigkeit bedeuten, weil diese Bedeutung in den Zusammenhang nicht passt. Das Verbum hat seine gewöhnliche Bedeutung, und צדקה ist = Verdienst; vgl. Neh. 2, 20 und sieh zu Deut. 24, 13. JHVH rechnete Abraham den Glauben an seine Verheissung, deren Erfüllung unter den obwaltenden Umständen kaum wahrscheinlich erscheinen musste, als Verdienst an.

9. משלש und משלשת bezeichnen die Tiere als solche, die der dritte Wurf der Muttertiere sind. Der dritte Wurf wurde am meisten geschätzt; vgl. עגלא תילתא Sabbath 11a. Pesachim 68b und sieh Raši dort. Dieser Dreizahl scheint die Vierzahl V. 16 als Fortsetzung zu entsprechen.

10. Für בתוך, welches, da תוך niemals die genaue Mitte bezeichnet, zu dem Sinn des Ganzen nichts beiträgt (anders 2 Sam. 10, 4 בחצי, worauf eine weitere nähere Bestimmung folgt), ist nach Sam. בָּתוֹר zu lesen als verstärkenden Inf. absol. Diese Verstärkung ist hier wegen der Verneinung desselben Verbums im zweiten Halbvers gewissermassen erforderlich. Ueber den Inf. Kal als Verstärkung eines Uerbums ungleicher Konjugation vgl. Ex. 19, 13 und den häufigen Ausdruck מות יומת. Uebrigens ist die Richtigkeit der überlieferten Aussprache von ויבתר nicht erwiesen. Im zweiten Halbvers ist Kal dieses Verbums gebraucht. Gewöhnlich kann Piel statt Kal eintreten, wenn das Objekt eine Menge ist; aber hier übertrifft die Zahl der Vierfüssler die der Vögel nur um eins, weswegen der Gebrauch des Verbums in verschiedener Form oder Konjungation bei ihnen kaum gerechtfertigt ist. — Die Vögel wurden nicht zerstückelt, weil dies auch sonst im Opferritual mit Bezug auf Vögel die Vorschrift ist; vgl. Lev. 1, 17 und 5, 8. Der Grund ist einleuchtend. Ein Vogel ist ein winziges Ding und kann nicht zerstückelt werden, ohne alle Ansehnlichkeit einzubüssen. — Subjekt zu sämtlichen Verben mit Ausnahme des ersten ist JHVH, nicht Abraham. Zu dieser Fassung wird man gezwungen, weil es, wenn Abraham die Tiere zugerichtet hätte, im vorherg. Verse nicht

nur לך statt לי heissen, sondern auch gesagt sein müsste, was er mit dem Geholten tun solle.

12. תרדמה ist hier nicht tiefer Schlaf, sondern Betäubung; vgl. den Gebrauch des Verbums רדם Ps. 76, 7. Dan. 8, 18. 10, 9. Der hier beschriebene Zustand Abrahams rührt offenbar nicht von der Nähe JHVHs her, denn Abraham stand ja auch sonst in intimem Verkehr mit JHVH, doch passierte ihm dabei so etwas weder vorher noch nachher. Dieser Zustand kann nur mit der gleich darauf folgenden Mitteilung JHVHs zusammenhängen. Diese Erwägung führt zum richtigen Verständnis des zweiten Halbverses. חשכה als Nomen fällt schon durch seine Anreihung ohne Waw auf; aber das ist nicht alles. Dazu passt auch נפלת עליו keineswegs. Auch tritt die starke Finsternis nach V. 17 erst nach Sonnenuntergang ein. Sprich das Wort חֲשֵׁכָה als fem. von חָשֵׁךְ und vgl. Ps. 22, 29. Dieses Adjektiv sowohl wie גדולה bezieht sich auf אימה. Ihn überkam eine schwere, dunkle, bange Ahnung, ein Vorgefühl dessen, was da kommen sollte. גדולה reiht sich asyndetisch an, weil sich חשכה mit dem Nomen zu einem Begriffe enger verbindet.

16. Für ישובו liest Sam. ישבו. Doch ist die Recepta vorzuziehen; vgl. V. 14 יעבדו. Aber dabei muss דור רביעי nicht als Subjekt sondern als Zeitbestimmung oder besser als Prädikatsnomen gefasst werden, während sich das Subjekt aus dem Vorherg. ergänzt. Der Sinn des Ganzen ist dann: und im vierten Geschlechte werden sie hierher zurückkehren.

17. Hier ist die dichte Finsternis am Platze. Sie tritt jetzt ein, um den Effekt der Feuerflamme zu erhöhen. Für עשן ist עָשֵׁן als Partizip oder Adjektiv zu lesen und Ex. 20, 18 und Jes. 7, 4 zu vergleichen. Subjekt zu עבר ist JHVH, aus dem Vorherg. sich ergänzend, während das auf לפיד bezügliche אשר als Prädikatsnomen im Acc. steht. Das Ganze ist danach = und eine Feuerflamme, in deren Gestalt — wörtlich als welche — er zwischen jenen Opferstücken hindurch ging. — Ueber die Art, wie sich hier die Gegenwart JHVHs kundgibt, vgl. Ex. 24, 17.

19. Die zehnmalige Wiederholung der nota acc. in diesem und dem folg. Verse ist nicht Sache des Geschmacks, sondern beruht auf einem Sprachgesetz. Bei mehreren auf einander folgenden Objekten desselben Verbums muss nämlich jedes von ihnen את vor sich haben, wenn diese Partikel bei dem ersten gebraucht ist; vgl. Jos. 21, 13—18. 21—25. 27—32 ff. Esther 9, 7—10. Dies verhilft uns manchmal zur Ermittlung der grammatischen Beziehung

eines Substantivs, die sonst verkannt werden könnte; sieh zu Ex. 24, 12. רפאים = רְפָאִ֑ים ist Pl. von רְפָאִי, dem Nomen gent. von רפא = רפה; vgl. 2 Sam. 21, 16 ילידי הרפה, wofür 1 Chr. 20, 4 ילידי הרפא steht.

XVI.

1. Man beachte hier die Form des Satzes ושמה הגר, wofür wir, wenn wir den Sinn durch einen vollständigen Satz ausdrücken wollen, sagen müssen „welche Hagar hiess.“ Auch in einem Satzgefüge wie „Hans verriet das Geheimnis der Grete, die es weiter trug“ gibt es im Hebräischen keinen Relativsatz. Hebräisch muss man statt dessen sagen „und sie trug es weiter.“ אשר steht also niemals für „et is“. Für ושמה הגר könnte es auch heissen הגר שמה, aber nicht והגר שמה. Bei umgekehrter Wortfolge, wobei in solchem Falle Subjekt und Prädikat ihre Rollen tauschen (denn für den Semiten ist in einem Nominalsatz stets das Nomen Subjekt, das zuerst kommt), muss der Satz asyndetisch sein; vgl. 2 Sam. 20, 21. 1 K. 13, 2. Jes. 54, 5. Sam. 6, 12 und sieh K. zu Ps. 111, 9. Sieh auch zu 24, 22.

2. Ueber בוא אל = heiraten, zum Weibe nehmen vgl. zu 6, 4. אולי אבנה ממנה erklärt sich daraus, dass die Kinder eines Sklaven nicht ihm, sondern seinem Herrn gehören. Selbst ein hebräischer Knecht konnte bei Erlangung der Freiheit die Kinder, die ihm eine von seinem Herrn während der Knechtschaft ihm gegebene Frau gebar, nicht sein nennen; vgl. Ex. 21, 4. Wenn daher Hagar als Sarahs Sklavin Kinder gebar, gehörten sie der Herrin. Wegen dieses Gesetzes kam es auch unter den Hebräern vor, dass ein Mann, der keine Söhne hatte, seinem Sklaven die eigene Tochter zum Weibe gab, um männliche Nachkommen zu erhalten; vgl. zu 1 Chr. 2, 35.

3. Die Zeitangabe מקץ עשר שנים וגו׳ erklärt sich zum Teil aus der Bemerkung zu 11, 30. Als Sarah sah, dass ihr auch der abermalige Wechsel des Aufenthaltsorts nicht geholfen und sie nach wie vor unfruchtbar war, da griff sie zum letzten Mittel, sich durch ihre Sklavin Kinder zu verschaffen. Sarah hatte aber im neuen Lande zehn Jahre gewartet, ehe sie zu diesem Mittel griff, weil diese Frist nötig war, Unfruchtbarkeit des Leibes zu konstatieren. So muss nach einer alten rabbinischen Vorschrift eine kinderlose Ehe gelöst werden, doch nicht vor Ablauf von zehn Jahren; vgl. Tosifta Jebamoth Kap. 8. Merkwürdig aber ist die Anschauung, wonach

im Falle Sarahs die vielen Jahre der Unfruchtbarkeit, die sie zu Ur in Chaldäa und in Haran verlebt hatte, hierbei nicht in Betracht kamen. Erst als sich ihr Zustand in Kanaan, ihrer letzten Heimat, während der erforderlichen zehn Jahre nicht geändert hatte, fing sie an zu glauben, dass sie auch hier unfruchtbar geblieben. — Was לשבת betrifft, so ist dieser sogenannte Inf. constr. hier wirklich im st. constr.; daher ist die vorgeschlagene Präposition vokallos, dagegen ist dieselbe Form von ישב in לָשֶׁבֶת 13, 6 im st. absol. Die Bezeichnungen Inf. absol. und Inf. constr. sind also unwissenschaftlich. Das eigentliche Verhältnis der beiden Verbalnomina zu einander ist dies. קָטוֹל, Abstraktum im strengsten Sinne des Wortes, drückt nur den reinen Begriff des Verbums aus, während קְטֹל als Nomen concretum die wirkliche Handlung bezeichnet.

6. Sarah greift hier zu einem langwierigen Mittel sich Hagars zu entledigen und fordert nicht deren sofortige Verstossung, wie sie es nach der andern Version tut, vgl. 21, 10, wahrscheinlich weil man in der älteren Zeit ein schwangeres Weib nicht verstossen durfte.

7. Mit Adam und Eva, Kain und Noah sprach JHVH persönlich und er erschien auch Abimelech in einem Traume, vgl. 20, 3, aber keinem von diesen erschien ein Engel. Die Erscheinung von Engeln kommt in der Regel nur beim auserwählten Volke vor. Der einzige Nichtisraelit, dem ein Engel erscheint, ist Bileam, der Mann von rätselhaftem Charakter, dessen Beziehungen zu JHVH unerklärlich sind, weshalb sein Fall kaum als Ausnahme von der Regel angesehen werden kann. Die Erscheinung eines Engels galt also merkwürdiger Weise für eine grössere Auszeichnung dessen, dem sie ward, als die Unterredung mit JHVH selbst. Aus diesem Grunde wird Abraham hier dadurch glorifiziert, dass seine Sklavin die erste Person ist, der überhaupt ein Engel erscheint. Aehnlich sagte man später: die Offenbarung, die am Schilfmeer selbst der Sklavin eines Israeliten wurde, übertraf alles, was nachmals Ezechiel und den andern Propheten zu schauen vergönnt war; vgl. Mekhilta zu Ex. 15, 2. Gleichwohl kann es der Verfasser hier über sich nicht gewinnen, den Engel eigens zur Hagar kommen zu lassen. Der Engel trifft sie bloss zufällig. — עין המים wird durch den Artikel = eine gewisse Wasserquelle. So wird der Artikel sehr oft gebraucht, wo die Person oder Sache zum ersten Mal genannt wird, also noch nicht bekannt, aber an sich bestimmt ist; vgl. 28, 10 בַּמָּקוֹם und Ex. 2, 15 הבאר. Die Angabe der Wasserquelle

als den Ort, wo der Engel Hagar antraf, während er ihr nach 21, 15. 19 erschien, um ihrem Wassermangel abzuhelfen, gehört zu den mehreren Variationen, deren Zweck es ist, diese Version der Geschichte Hagars von der anderen unabhängig erscheinen zu lassen. Nebenbei beutet aber der Verfasser am Schlusse den Charakter des Schauplatzes der Erscheinung auch dazu aus, den Namen Beër-lahaj-roï zu erklären.

8. אי זה ist eigentlich ein Wort, ein zusammengesetzter Ausdruck, der in guten Handschriften an mehreren Stellen, z. B. Hi. 38, 19 zweimal und ibid. 38, 24 auch ein Wort geschrieben ist. Daher tritt bei diesem Worte die damit verbundene Präposition, etwa wie der Artikel in בן הימיני von בנימין, אבי העזרי von אביעזר und בית הלחמי von בית לחם, an dessen zweiten Bestandteil heran; vgl. Jer. 5, 7 אי לזאת als fem. von אי זה mit damit verbundenem ל.

9. Für ידיה ist ohne Zweifel nach Sam. ידה zu lesen, denn der Pl. von יד ist in dieser Wendung beispiellos. In den anderen Fällen, wo יד mit תחת verbunden vorkommt, ist das Subst. im Sing.; vgl. Ex. 21, 20. 1 Sam. 21, 4. 5 und Jes. 3, 6. תחת ידה ist = unter ihrer Kontrolle; vgl. zu 46, 4.

12. Die Verbindung פרא אדם als Benennung Ismaels beruht auf folgendem Sprachgesetz. Wenn eine Person oder Sache zwei Namen hat, einen älteren und einen jüngern, so wird, wenn beide zusammen gebraucht sind, der jüngere von dem ältern im Genitiv näher bestimmt: vgl. Ri. 8, 35 ירבעל גדעון, Ez. 13, 4 שמרן אהלה, ירושלים אהליבה Micha 5, 1 בית לחם אפרתה und sieh, die Bemerkung zu מבית אל לוזה Jos. 16, 2. Daher auch hier פרא אדם = Waldesel-Mensch, worin der Spitzname erklärlicher Weise für jünger angesehen wird, als der Name Mensch.

Den zweiten Halbvers pflegt man zu übersetzen „und er wird all seinen Brüdern auf dem Nacken (andere: auf der Nase) sitzen“, was aber unmöglich in den Worten liegen kann. Denn פנים heisst nicht Nase, viel weniger Nacken, und שכן bezeichnet nicht den Begriff des Druckes. Mit ישכן kommt man hier überhaupt nicht weit. 25, 18, wo offenbar die Angabe der Erfüllung dessen vorliegt, was hier vorausgesagt ist, heisst es נפל, nicht שכן. Darum vermute ich, dass an dieser Stelle ישכב „er wird sterben“ für ישכן zu lesen ist; vgl. den Gebrauch von שכב im Talmud und das Syr. ܫܟܒ. Hier, wo die Rede an die Mutter gerichtet ist, war an den Gebrauch des garstigen נפל nicht zu denken. Aber auch das minder grausig klingende מות ist mit feinem Zartgefühl vermieden. Dem-

gemäss ist על פנ׳ nach der Bemerkung zu 11, 28 zu verstehen und der Sinn des Satzes der: doch wird er bei Lebzeiten all seiner Brüder untergehen.

Diese Fassung ist auch deshalb vorzuziehen, weil danach in dem fraglichen Satze etwas enthalten ist, was dem unmittelbar vorherg. ויד כל בו entspricht. Ob diese Ankündigung des Endedem Ismael als Individuum oder als Volk gilt, lässt sich nach dem Wortlaut hier nicht entscheiden. Doch, nach dem verhältnismässig geringen Alter zu schliessen, das Ismael nach 25, 17 erreichte, muss man hier an das Schicksal des Stammvaters als Individuum denken.

13. אַתָּה ist hier völlig ausgeschlossen, denn in einem Namen kann der Benannte nicht angeredet werden. Dieses Wort, welches אִתָּהּ gesprochen werden will, ist als Variante zu אליה zu streichen. Die Variante entstand, weil אליה, welches aus der Unterredung eine einseitige Anrede macht, nicht recht vorkam. Der Verfasser aber zog, trotzdem dass Hagar mitspricht, vgl. v. 8b, dennoch אליה vor, weil ihm אִתָּהּ, wo der Redende ein Bote JHVHs und die Angeredete eine Sklavin ist, unpassend erschien; vgl. zu v. 7. — רֳאִי ist in der Pause unkorrekt; das Wort muss hier wie am Schlusse des Verses ראִי gesprochen werden. Die Massora will durch ihre Punktation dieses Wort von dem andern differenzieren. Doch ist dies ein eitles Bemühen, denn die beiden Wörter sind, wie gleich erhellen wird, gleichbedeutend. אל ראי ist = ein Gott dec Schauens, das heisst, ein Gott, den man schauen kann. Im zweiten Halbvers ist vor allem das aus dem vorherg. dittographierte He in הגם zu streichen; denn mit der Ausnahme des einzigen, mehr als zweifelhaften Falles Ex. 16, 15 ist im A. T. keine Etymologie eines Eigennamens aus einer Frage erklärt. גם in der Bedeutung „wirklich“ ist mit dem Verbum zu verbinden. Ein weiteres über diese Bedeutung der Partikel an anderer Stelle. Für הלם ist mit Wellhausen אלהים zu lesen und hinter ראיתי noch וָאֶחִי einzuschalten. Letzteres Wort ist wegen des dem Waw ähnlich sehenden Jod und des folg. אח irrtümlich ausgefallen. ראִי endlich ist nicht Partizip mit Suff., sondern, wie bereits oben angedeutet, Pausalform von רֳאִי. Das Nomen existiert auch in der Sprache der Mischna, wo es „Aspekt“ bedeutet, aber es wird dort, wo Cholem regelmässig durch Waw ausgedrückt ist, immer defektiv geschrieben. Danach ist der Sinn des Satzes: Hab' ich doch wirklich einen Gott geschaut und bin am Leben geblieben nach dem Schauen. Das sagt Hagar

mit Bezug auf den alten Glauben, dass kein Mensch, der JHVH geschaut, am Leben bleiben kann; vgl. Ex. 33, 20. Das an sich nicht nötige אחרי ראי ist wegen ראי hinzugefügt. In dem Namen des Ortes bildet ראי einen zu wesentlichen Bestandteil, als dass ihm in der etymologischen Begründung ראיתי genugsam entspräche. In letzterer ist daher noch der Begriff des Schauens durch dasselbe Wort ausgedrückt.

14. Nach der Bemerkung zu V. 13 ist באר לחי ראי, worin ראי selbstverständlich wie dort zu fassen ist, = Brunnen der göttlichen Erscheinung an eine Person, die sie überlebte.

XVII.

1. Aus ganz besonderem Grunde ist Abrahams Alter zur Zeit seiner Beschneidung hier, wo der Befehl dazu an ihn ergeht, angegeben und weiter unten V. 24 nach dem Berichte über den Vollzug dieses Befehls wiederholt. Abraham, der nach 12, 4 fünfundsiebzig Jahre alt war, als er auf JHVHs Befehl Haran verliess, ist nun in seinem neunundneunzigsten Lebensjahr. Volle vierundzwanzig Jahre hatten also die intimen Beziehungen zwischen ihm und JHVH bestanden, bevor er den Befehl zur Beschneidung erhielt. Warum kommt dieser Befehl gerade jetzt? Hierauf kann es nur eine Antwort geben, und die ist: weil im folgenden Jahre Isaac geboren werden soll. Nach 21, 12 sollen hinsichtlich der ihm und seinen Kindern gewordenen Verheissungen nur die von Isaac abstammen werden, als Abrahams Nachkommen gelten. Um diese Bevorzugung zu rechtfertigen, musste Ismael von dem unbeschnittenen, Isaac aber von dem beschnittenen Abraham erzeugt sein. Denn der Sohn eines Unbeschnittenen kann nicht Erbe der Verheissungen JHVHs sein. Um diesen Unterschied recht klar hervortreten zu lassen, erfolgt in der Darstellung der Befehl zur Beschneidung so kurz vor der Geburt Isaacs als unter den Umständen nur möglich ist. Und eben darum geht die Zeitangabe diesem Befehle voran und ist nach dem Bericht über dessen Vollzug wiederholt. — Im zweiten Halbvers ist der zweite Imperativ in der dem Hebräischen eigentümlichen Weise dem ersten untergeordnet und תמים in physischem Sinne zu verstehen. Das Ganze heisst danach: lebe nach meinem Sinne, so wird es dir an nichts fehlen. Dabei denkt JHVH an das, an dem es Abraham jetzt fehlt, nämlich an den rechten Erben.

2. Ueber ואתנה בריתי sich zu 9, 12. Hier ist das sichtbare Zeichen des Bundes die Beschneidung: vgl. V. 11. Die ungewöhnlich kurz gefasste Verheissung im zweiten Halbvers scheint nur zur Versicherung Abrahams, dass die Beschneidung die Zeugungsfähigkeit bei ihm und seinen Nachkommen nicht vermindern wird, hinzugefügt zu sein. — In dem sehr jungen Ausdruck במאד מאד ist das erste מאד im st. constr. und die Verbindung wie in קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, nur dass hier das Nomen, wovon sich kein Pl. bildet, beidemal im Sing. ist. Wäre die Wiederholung des Nomens hier in distributivem Sinne zu verstehen, so müsste der Ausdruck mit wiederholter Präposition במאד במאד lauten; vgl. בבקר בבקר Ex. 30, 7. 36, 3. Lev. 6, 5, wie auch die Wiederholung von ביום השבת Lev. 24, 8.

4. Dem אני an der Spitze dieses Satzes entspricht ואתה in gleicher Stellung V. 9; vgl. die Bemerkung zu 9, 9.

5. Es muss jedem einleuchten, dass die hinzugefügte einzige Silbe הָ im neuen Namen des Patriarchen dem Ausdruck המון גוים auch nicht im entferntesten gleichkommt. Dazu kommt noch, dass das Reš bei dieser Bedeutung des geänderten Namens müssig da steht. Tatsächlich ist die hier gegebene durchaus unzulängliche Namenserklärung eine spätere, irreverente und dazu noch geschmacklose Zutat. Irreverent und geschmacklos ist diese Zutat deshalb, weil vom religiösen sowohl wie vom ästhetischen Standpunkt ein Schriftsteller einen Gott eine etymologische Erklärung nicht geben lassen kann. Vgl. 35, 10, wo, weil JHVH selber spricht, die 32, 29 vom Engel gegebene Erklärung von ישראל taktvoll wegbleibt. Sonst wäre sie daselbst entweder wörtlich oder mit einer leichten Abänderung wiederholt, wie die 21, 31 gegebene etymologische Erklärung von באר שבע 26, 33 in etwas anderer Form wiederholt ist. Ursprünglich war die Umänderung des Namens im Falle des Patriarchen ebensowenig motiviert, wie V. 15 im Falle seiner Frau. In keinem der beiden Fälle bedurfte es einer besondern Motivierung. Das Fatum wollte nicht haben, dass Abram und Saraj den rechten Erben bekommen sollten. Darum mussten die Namen beider, gleichviel wie, umgeändert werden; vgl. zu 11, 30. Ganz deutlich spricht sich dieser Gedanke in Midrasch rabba Gen. Par. 44 aus, wo auf die Klage des Patriarchen, sein Stern weise ihn ab, versichernd, dass er keinen Erben bekommen wird, der Heilige — gebenedeit sei er! — erwidert: Was du sagst, mag wahr sein; denn Abram wird auch keinen Erben bokommen, wohl aber Abraham, Saraj keinen Sohn gebären, wohl aber Sarah.

6. Für ממך liest man wohl besser ממעיך, da יצא מפ׳ in der Bedeutung „von jemandem abstammen“ sich nicht belegen lässt.

8. אחוה ist ein sehr spätes Wort. Es findet sich in den Schriften der Propheten nur in den letzten Abschnitten des Buches Ezechiel, die nicht von diesem Propheten, sondern von einer bedeutend spätern Hand herrühren.

9. Auch hier kommt das zu 13, 1 erörterte Sprachgesetz in Anwendung. Obgleich das Subjekt zu תשמר vorher genannt ist, wird es hernach durch אתה wiederholt, weil das Verbum mit seinem Objekt dasselbe von dem sich daran anschliessenden weitern Subjekt trennt.

11. Für ונמלתם welches als Niph. von מול eine Unform ist liest man besser ומלתם als Kal.

12. כל זכר wird man hier am Platze finden, wenn man erwägt, dass bei den Arabern auch die Mädchen beschnitten werden. Doch sieh zu V. 14. Von den nichtisraelitischen Sklaven sollen nur solche beschnitten werden, die im Hause ihres Herrn geboren oder von ihm käuflich erworben wurden. Dies würde Kriegsgefangene, die zu Sklaven gemacht wurden, ausschliessen, sodass solche Sklaven gegen ihren Willen nicht beschnitten werden dürfen. Denn, wo ein religiöser Akt in Betracht kommt, sah der Israelit des Altertums nur das als sein Eigentum an, was auf friedlichem Wege und um den Preis eines Aequivalents in seinen Besitz gelangte; vgl. zu 23, 13. Aus diesem Grunde darf der Herr eines Sklaven, in dessen Besitz er durchs Schwert gelangte, an ihm gegen seinen Willen die Beschneidung, die ein religiöser Akt ist, nicht vollziehen. Doch kann sich ein solcher Sklave, wie jeder andere Nichtisraelit, freiwillig beschneiden lassen.

13. Hier, wo es sichtlich mit בבשרכם eng verbunden ist, hat לברית עולם einen anderen Sinn als V. 7. An dieser Stelle ist der Ausdruck = zum unverwüstlichen Bunde. Denn später suchten die hellenistischen Juden, die mit Griechen zusammen in den Gymnasien nackt erschienen, das sie genierende Zeichen des abrahamitischen Bundes durch künstliche Erzeugung einer Vorhaut zu verwischen; vgl. 1 Makk. 1, 14. 15 und sieh Jeruschalmi Jebamoth Kap. 8, Hal. 1. Gegen diese Praktik ist unsere Stelle gerichtet und sie kann daher nur ein äusserst später Zusatz sein.

14. Wäre זכר hier wie gewöhnlich Bezeichnung des Geschlechts, so müsste es umgekehrt זכר ערל heissen. Bei der uns vorliegenden Wortfolge kann in dem Ausdruck nur ערל die Hauptsache und זכר

nähere Bestimmung sein. זכר bezeichnet unter anderem ein gesundes, kräftiges lebendes Wesen; vgl. zu Jes. 66, 7. Mal. 1, 14 und besonders zu Jer. 20, 14. Diese Bedeutung hat זכר in diesem Zusammenhang und vielleicht auch oben V. 12, und danach ist ein Fall, wo die Beschneidung aus Gesundheitsrücksichten unterblieb, von der hier angedrohten Strafe ausgeschlossen. Ein solcher Fall heisst im Talmud ערל שמתו אחיו מחמת מילה, d. i. ein Jude, an dem die Beschneidung unterlassen wurde, weil die ihm vorangegangenen Brüder an der Operation gestorben waren; vgl. Chullin 5a. Die Nota Acc. vor בשר hier und V. 25 ist nicht ganz korrekt. Gut klassisch kann את nur den Objektacc., nicht auch den Acc. der nähern Beziehung bezeichnen. Hinzugefügt muss noch werden, dass dieser ganze Vers nicht ursprünglich ist. Das sieht man aus der Ausdrucksweise. Auch ist die Androhung einer Strafe in einer Anrede JHVHs an Abraham nicht im Geiste der ursprünglichen Erzählung gedacht. — Welche Art Strafe mit ונכרתה וגו׳ und den ähnlichen Formeln gefordert wird, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, aber Vertilgung aus dem Volke, d. i., Todesstrafe, wie manche annehmen, kann darunter nicht verstanden werden. Denn die Todesstrafe wird nur durch מות oder spezieller durch סקל, רגם oder seltener durch שרף באש ausgedrückt. Ausserdem wäre dann auch מעמיה oder מישראל wie es sonst in dieser Verbindung heisst ganz überflüssig. Mir scheint der Sinn der fraglichen Formel zu sein: ein solcher soll aufhören zu seinem Volke zu gehören, d. i., seine Volksgenossen sollen ihn wie einen Fremdling (בן נכר) behandeln. Das ist aber etwas anderes als Exkommunikation im üblichen Sinne des Wortes. Auch in der älteren Synagoge scheint der Ausdruck so verstanden worden zu sein; vgl. Mekhilta zu Ex. 12, 15.

16. Für וברכתיה bieten Sam. und LXX וברכתיו mit auf בן bezüglichem Suff., doch ist, wie das unmittelbar darauf folg. והיתה zeigt, nur die Recepta richtig. Die Alten glaubten, das Suff. fem. sei hier falsch, weil sie sich dabei die Wiederholung des Verbums nicht erklären konnten. Allein das Verbum ist hier jedesmal in einem anderen Sinne gebraucht. Im zweiten Halbvers bezeichnet ברכתיה, wie der Zusammenhang deutlich zeigt, den Segen, durch den aus einem einzigen Kinde eine grosse Nation entsteht; dagegen drückt ברכתי im ersten den Segen aus, der in diesem besondern Falle für das Gebären des einen Kindes nötig war. Das Verbum wie es im ersten Halbvers gebraucht ist drückt eigentlich Heilung aus,

die aber nicht durch menschliche, sondern durch göttliche Hilfe kommt; vgl. zu Ex. 23, 25 Deut. 28, 5. Hier ist eine zweifache Heilung gemeint; denn bevor Sarah ein Kind gebären konnte, musste sie sowohl von dem innerlichen Gebrechen, das sie unfruchtbar machte, geheilt, wie auch überhaupt verjüngt werden.

17. Abraham war nach V. 3 gleich als JHVH mit ihm zu reden anfing aufs Antlitz gefallen und verblieb, da er soweit nichts erwiderte, wahrscheinlich in derselben Lage. Aus diesem Grunde ist hier ויפל = und er lag, eigentlich er war in dem Zustande, in den ihn das Fallen versetzt hatte; sieh zu 38, 17. Bei diesem Gebrauch unterscheidet sich נפל von שכב nur dadurch, dass es das Liegen mit dem Gesicht nach unten gekehrt, während letzteres das Liegen auf dem Rücken oder auf der Seite bezeichnet. Im zweiten Halbvers ist in הבת das aus dem vorherg. verdoppelte He zu streichen. In der Poesie heisst es wohl in ähnlicher Verbindung ואם מדוע, vgl. Hi. 21, 4; in der schlichten Prosa aber kann in einer Doppelfrage nicht auf אם noch eine andere Fragepartikel folgen.

Abraham war auf das Antlitz gefallen und verblieb in dieser Lage, lediglich um ungeniert lachen zu können. Dieses Lachen ist sehr befremdend, aber es war in der Quelle, der dieses Stück entnommen ist, nötig, um den Namen יצחק zu erklären; vgl. zu 18, 12. Merkwürdig ist, dass Abraham wegen seines Lachens nicht, wie 18, 13 Sara über ihres, zur Rede gestellt wird. Hinzugefügt muss noch werden, dass Kal von צחק sonst wohl nicht im Gebrauch war, denn wo das Verbum in dieser Konjugation vorkommt, geschieht es immer nur, wie hier, den Namen יצחק zu erklären; vgl. 18, 12. 13. 15 und 21, 6. Sieh auch die Schlussbemerk. zur letztgenannten Stelle.

18. לפניך ist = mit deiner Zustimmung oder richtiger auf deine Anordnund; vgl. 27, 7. Der Ausdruck erinnert an die Formel יהי רצון מלפניך, womit später sehr viele Gebete anfangen. Sieh auch Hos. 6, 2.

20. שמעתיך ist nicht „ich will dich erhören“, denn „erhören“ kann שמע mit dem Acc. bei persönlichem Objekt nicht heissen. Der Ausdruck heisst einfach „ich habe dich gehört“. Der Sinn des Satzes ist demgemäss der: und was du hinsichtlich Ismaels sagst, habe ich gehört und will danach handeln.

21. ויעל ist nicht vom Aufsteigen gen Himmel zn verstehen. עלה ohne Angabe des Woher und Wohin bezeichnet unter anderem eine schnelle Bewegung und plötzliches Treten in die Erscheinung;

vgl. Ex. 16, 13. Hier mit מן (מעל) konstruiert, drückt das Verbum plötzliches Verschwinden aus.

23. כאשר ist = gleich nachdem, vgl. 18, 33. Der Sinn des Ganzen ist also: gleich nachdem Gott mit ihm gesprochen. Wegen dieses Sinnes der Worte steht בעצם היום הזה nicht, wie z. B. 7, 13, an der Spitze seines Satzes, sondern unmittelbar vor כאשר, durch welche Stellung die beiden Zeitbestimmungen aufs engste verknüpft werden und so jeden Zeitraum zwischen der Rede JHVHs und der Operation ausschliessen. Befehlen kann דבר mit את der Person nicht heissen, und an dieser Tatsache scheitert die traditionelle Fassung.

26. Ziehe den zweiten Halbvers zum folg. V. 26 und 27 bilden einen Vers, dessen Abteilung bei אברהם bleibt. Auch V. 23 wird Ismael zusammen mit dem Gesinde genannt.

XVIII.

1. Die Bedeutung des nur in Ortsnamen vorkommenden אֵלוֹן ist nicht sicher. Die Annahme, dass das Wort mit אַלּוֹן identisch ist, entbehrt jede Begründung. Aus כחם היום darf nicht geschlossen, werden, dass Abraham wegen der Kühlung draussen vor der Tür sass; denn der Ausdruck ist stehende Redensart und bezeichnet die Tageszeit etwa zwischen zehn Uhr und kurz vor Mittag; vgl. 1. Sam. 11, 11. 2 Sam. 4, 5. Die Tagesstunde ist hier angegeben, um anzudeuten, dass es noch Zeit genug gab für die Vorbereitung des Mittagsmahls, und dass die himmlischen Gäste nach dessen Einnahme noch am Abend desselben Tages nach Sodom gelangen konnten.

2. Die Verba des Stehens נצב und עמד, mit על konstruiert, werden mit Bezug auf eine Person gebraucht, die, wie die dreie hier, neben einem Sitzenden oder Liegenden, sei es Mensch oder Tier, steht und also ihn oder es überragt; vgl. V. 8. 24, 30. 28, 13. Ex. 18. 13. 14. 1 Sam. 4, 20. 22, 6. 1 K. 22, 19 und sieh zu Jes. 6, 2. Im zweiten Halbvers ist וירא, das durch Dittographie von וירץ entstand, zu streichen.

4. LXX, die nicht selten ein Textwort unübersetzt lassen, wie z. B. 19, 9 האחד, 24, 10 das erste וילך, 30, 34 הן, 39, 11 שם und 47, 2 קצה, bringen auch hier מעט nicht zum Ausdruck. An den angeführten und andern Stellen beruht die Ausslassung auf Unwissenheit. Die Dolmetscher liessen einfach das aus, was sie nicht verstanden und daher wiederzugeben nicht vermochten. An dieser Stelle ist jedoch der Grund offenbar ein anderer, da מעט ein sehr

häufig vorkommendes Wort von allgemein bekannter Bedeutung ist. Hier genierten sich die alten jüdischen Uebersetzer מעט in einer griechischen Uebersetzung zum Ausdruck zu bringen, weil ihnen diese adverbielle Bestimmung dem Reinlichkeitssinn des Patriarchen, der drei Männern ein wenig Waschwasser geben wollte, keine Ehre zu machen schien. Im Grunde aber beruht auch hier die Auslassung auf Unwissenheit, ich meine Unbekanntschaft mit der Höflichkeitssprache der Hebräer. Denn tatsächlich sagt Abraham hier מעט מים wie er V. 5 פת לחם sagt, obgleich er den Gästen ein reichliches Mahl, bestehend aus frischem Brot, Fleisch, zweierlei Milch oder Butter und Milch, bereitete. Beide Ausdrücke sind absichtliche Verringerungen des Vorhabens und dienen nur dazu, die Gäste durch die Versicherung, dass ihre Bewirtung weder mit vieler Mühe noch mit vielen Kosten verbunden sein wird, zur Annahme der angebotenen Gastfreundschaft zu bewegen. Für diese Fassung spricht auch V. 5b, wie dort gezeigt werden wird.

5. In כי על כן ist כי mit dem folg. eng verbunden, sodass für uns das Ganze eine einzige Konjunktion ausmacht. Dieser erweiterter Ausdruck ist aber seiner Bedeutung nach von blossem על כן verschieden. Letzterer weist auf das Vorhergende, ersterer dagegen, der stets ein Perf. nach sich hat, auf das Folgende als Grund einer Sache hin; vgl. 10, 9 und 32, 33 gegen 19, 8. 33, 10 und 38, 26. Buhl, nach dem כי על כן „das eben Geschehene oder Auszuführende als Zweck eines frühern Ereignisses, das nur deswegen geschehen ist, auffasst", führt auch die letztgenante Stelle als Beleg dafür an. Danach hätte Juda die Tamar seinem Sohne Sela nicht zum Weibe gegeben, damit sie ihm gegenüber Recht behalte! Die eben genannte Stelle hütet man sich wohl, nach dieser Angabe Buhls zu übersetzen. Kautzsch übersetzt dort „warum habe ich sie auch nicht meinem Sohne Sela zum Weibe gegeben!" Aehnlich verfährt man mit allen Stellen, wo unser Ausdruck vorkommt, und gibt ihn an jeder anders wieder, während überall „nachdem" oder „weil" das einzig Richtige dafür ist. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass es nicht auch Fälle geben mag, wo כי nicht mit folg. על כן in eins verschmilzt, sondern seine eigene Bedeutung als selbständige Konjunktion behält. Im zweiten Halbvers kann כן תעשה כאשר דברת keinen andern Sinn haben als den: tu aber ja so, wie du gesagt hast, d. i., nur unter der Bedingung wollen wir deine Gastfreundschaft annehmen, dass du dir, wie du versprichst, wegen unser nicht viel Mühe machst und dich nicht in grosse

Kosten stürzest; vgl. zu V. 4a. Diese äusserst höfliche Sprache kann aber nur einer sehr späten Zeit angehören.

7. בן בקר kann wohl, wie 1 Sam. 14, 32 der Ausdruck בקר ובני בקר zeigt, ein junges Rind bezeichnen, doch ist diese Bedeutung anderswo nicht unbedingt. An dieser Stelle ist sie durch רך, das den Begriff „jung“ ausdrückt, geradezu ausgeschlossen. בן בקר heisst hier einfach ein Rind und verhält sich zu בקר wie בן אדם zu אדם: vgl. den Ausdruck בת יענה. Ueber נער in dieser Verbindung vgl. zu 6, 2.

9. Der Zweck dieser Frage ist, die horchende Sara in ihrer Vermutung, dass der Fragende was er vor Augen nicht sieht, auch nicht weiss, zu bestärken. Sonst hätte Sara nicht heimlich zu lachen gewagt.

10. Die Erklärung, wonach כעת חיה so viel ist wie: um die Zeit, wenn sie wieder aufgelebt sein wird, d. i., übers Jahr, ist nichts als Unsinn, und der Vergleich mit Homers περιπλομένου ἐνιαυτοῦ passt wie die Faust aufs Auge. Ausserdem kann eine poetische Ausdrucksweise für die Prosa nicht massgebend sein. Man kommt hier auf das Richtige, wenn man in Betracht zieht, dass der fragliche Ausdruck nur von der Zeit einer Geburt in ihrer Beziehung zur Zeit vor der Empfängnis vorkommt; vgl. V. 14 und 2 K. 4, 16, 17. Dieser Umstand berechtigt zur Annahme, dass durch כעת חיה nicht der Ablauf eines vollen Jahres, sondern nur der Ablauf von neun Monaten, der Zeit der Schwangerschaft, ausgedrückt wird. Danach muss man כְּעֵת, das Nomen im st. constr., sprechen und חיה als Subst. fassen. Nach einer früheren Bemerkung ist חיים Leben Pl. von חיה. In dieser Wendung ist letzte es gebraucht im Sinne von „embryonisches Leben“, und כעת חיה heisst: um die Zeit, bis zu welcher das Embryo zum vollen Leben sich entwickeln kann. Den terminus a quo bildet selbstverständlich der Moment des Sprechens. Einer ähnlichen Spracherscheinung wie die, welche sich hier bei dem Gebrauch von חיה im Sing. zeigt, werden wir auch Ex. 9, 31 begegnen. Die traditionelle Fassung ist schon deshalb falsch, weil עת stets nur einen Zeitpunkt, nicht einen Zeitabschnitt bezeichnet. Letzterer kann hebräisch nur durch ימים ausgedrückt werden. Daher ימים רבים lange Zeit, ימים אחדים kurze Zeit. Hierbei kommt עת, wie bereits gesagt, nie in Anwendung.

11. באים בימים ist = im vorgerückten Alter. Ueber ימים vgl. Hi. 32, 7 und über באים Mekhilta zu Ex. 15, 3 כל שהוא הולך כחו

מתמעט in dem Masse als er im Alter vorrückt, nehmen seine Kräfte ab.

12. Saras Lachen sollte ursprünglich den Namen יצחק erklären; vgl. zu 17, 17. Danach muss dieses Stück, worin Saras Lachen für Abrahams substituiert ist, aus einer andern Quelle stammen als das vorhergehende. 21, 3—6, welcher Passus wiederum einer andern Quelle entnommen ist, ist eine dritte Version von der Erklärung von יצחק.

16. וישקיפו על פני סדום ist = und bogen ein in der Richtg von Sodom. Hiph. oder Niph. von שקף heisst nie schauen, sondern immer nur heraus- oder herunterlehnen, gewöhnlich um besser schauen zu können, doch folgt dann stets ein Verbum des Sehens. Ohne ein solches Verbum gebraucht, heisst השקיף oder נשקף sich nach etwas hinneigen, vgl. Num. 21, 20, wo Niph in einer geographischen Notiz im Sinne des lat. „vergere" vorkommt, und sieh zu Ex. 14, 24 und K. zu Ps. 85, 12.

18. עצום ist ein Partizip pass. und heisst eigentlich „von starkem, kräftigem Körperbau"; vgl. arab. مجروم und sieh zu 49, 14. Dass das Verbum intransitiv ist, das hindert die Bildung eines Part. pass. nicht; vgl. Ri. 8, 11 שכוני. Ein Adjektiv von der Form קָטוּל kennt die Sprache nicht.

19. Vor כי ידעתיו standen schon die Alten wie die Ochsen am Berge. LXX fassen den darauf folgenden mit למען eingeleiteten Satz als Objekt zu diesem Verbum, aber gegen allen Verstand, denn למען kann nie und nimmer einen Objektssatz einleiten. Die Neuern und Neuesten fassen כי als begründend und ידע im Sinne von „erküren", was ebenfalls willkürlich ist, da sich diese Bedeutung für das fragliche Verbum sonst nicht nachweisen lässt. Die Erklärung wird hier aber leicht, wenn man erwägt, dass V. 17 eine rhetorische Frage enthält, die virtuell einer Verneinung gleichkommt. Denn dann sieht man leicht ein, dass כי hier jenen Gedanken wieder aufnimmt und in positiver Form weiter ausführt. Wenn man dies eingesehen hat, ergibt sich wie von selbst, dass das darauf folgende Wort יִדַּעְתִּיו als Piel zu sprechen, und dass das Perf. hier gebraucht ist, weil die Handlung auf das Wort folgt. כי ידעתיו ist danach = nein, ich will ihn davon in Kenntnis setzen. Ueber Piel von ידע vgl. Hi. 38, 12. Diese Fassung bringt Leben in die ganze Rede JHVHs, und so wohl das Vorherg. wie das Folgende kommt dadurch zur vollen Geltung. Denn der Sinn des Ganzen ist danach der: Weil Abraham zur grossen und zahl-

reichen Nation werden und allen Völkern der Erde als Ideal eines gesegneten Stammvaters gelten soll, muss er nicht nur über das bevorstehende Schicksal Sodoms, sondern auch darüber unterrichtet werden, weswegen dieses Schicksal über es verhängt ist, damit er seine Nachkommen durch die nötige Unterweisung und Anhaltung zum Wandel in den Wegen JHVHs vor einem ähnlichen Schicksal behüten und ihnen so die Erfüllung der guten Verheissungen JHVHs sichern möge. Die Mitteilung an Abraham, die an der Urquelle wohl gleich darauf folgte, ist hier im Auszuge daraus weggelassen, weil sie sich aus dem Selbstgespräch JHVHs von selbst ergibt. — Für דרך liest man ungleich besser דַּרְכֵי. Die Korruption entstand dadurch, dass Jod wegen des folgenden ausgefallen.

20. כי ist hier in beiden Sätzen nicht = gewiss, wie die Wörterbücher angeben, sondern begründend, und das ihm jedesmal vorangehende Nomen gehört eigentlich als Subjekt des Satzes nach dieser Partikel, ist aber des Nachdrucks halber vorangestellt. זַעֲקַת סדום וגו׳ heisst danach: weil das Geschrei über Sodom und Gomorra gross ist. Aehnlich ist der Sinn des zweiten Halbverses.

21. Ueber ארדה sieh zu 11, 5 und 7. Auch hier ist die darauf folg. Angabe des Grundes nur ein Notbehelf. Der eigentliche Grund, weshalb JHVH bei dieser Gelegenheit auf die Erde herabsteigt, ist sein Vorhaben, mehrere Städte urplötzlich durch einen Regen von Schwefel und Feuer zu zerstören, vgl. 19, 24, eine Leistung, die ein Gott, wie es scheint, vom Himmel aus nicht zustande bringt; vgl. die Schlussbemerkung zu 7, 11. הַכְּצַעֲקָתָה ist, weil im vorherg. von mehr als einer Stadt die Rede war, ohne Mappik zu sprechen. Das Nomen steht dann im adverbiellen Acc. oder nach occidentalen Begriffen in Genitiv, der von der Präposition abhängt und durch die Endung â bezeichnet ist; vgl. zu 1, 30 gegen Ende. Für כלה ist mit mehrern Neuern כֻּלָּם zu lesen. Dafür spricht der folg. Dialog zwischeh JHVH und Abraham, worin es sich von Anfang bis zu Ende lediglich darum handelt, ob die Bewohner der betreffenden Städte alle Sünder sind.

25. חללה wird in den Wörterbüchern auf חלל = حلّ zurückgeführt und ihm demgemäss die Bedeutung „etwas Profanes“ beigelegt. Dieser Sinn passt wohl hier, wo von JHVH die Rede ist; aber der Ausdruck ist im allgemeinen Gebrauch, auch mit Bezug auf Menschen, und für diese ist blosse Nichtheiligkeit einer Sache kein Grund für ihre Abwehrung. Ich sage „blosse Nichtheiligkeit“,

denn den Begriff „profan“ im Sinne von „gottlos“ drückt חלל = خلّ nicht aus, und folglich kann auch dieser Begriff keinem seiner Derivaten anhaften. חללה hängt etymologisch mit חלל = خلّ zusammen und heisst etwas Unwürdiges. Dieser Begriff zeigt sich in خلّ IV und خليل, welches letztere unter anderem auch „unwürdig“ heisst. חללה לך heisst also wörtlich „es ist deiner unwürdig.“ חללה steht exklamatorisch im Acc., daher die Endung â.

Was die Präpos. כ betrifft, so ist sie, wie bekannt, eigentlich ein Substantiv und kann alle casus durchlaufen. Dies gilt von der genannten Präp. ia allen semitischen Sprachen. Dem Hebräischen eigen ist nur die Wiederholung von כ beim Vergleich. Doch scheint mir, dass כ bei solcher Wiederholung nicht beidemal dasselbe ist. Vielmehr hat es beim Vergleich einmal seine gewöhnliche relative, zum zweitenmal aber demonstrative Bedeutung; vgl. englisch „as good as.“ In seiner hinweisenden Bedeutung ist כ derselbe K-Laut wie in כה, biblisch-aram. דְּךְ, arab. ذاك und lat. hic. Danach sind hier für והיה כצדיק כרשע zwei Konstruktionen möglich. Es kann nämlich כ in כצדיק Subjekt des Verbums sein und in כרשע zum Prädikat gehören, oder כצדיק כרשע bildet einen Nominalsatz, der seinerseits Subjekt zu היה ist; vgl. zu Ex. 17, 12. Die Folge ist bei der Wiederholung der Partikel nicht immnr dieselbe. Manchmal kommt die relative, manchmal die demonstrative Partikel zuerst. Letzteres ist auch hier der Fall; vgl. zu Jes. 24, 2.

27. הואלתי לדבר ist = ich spreche nicht gern, Denn es fiel Abraham schwer, mit JHVH zu rechten, und es kostete ihn Ueberwindung; vgl. zu 13, 18. Was den Ausdruck עפר ואפר betrifft, so ist dieser Bezeichnung für Nichtigkeit; vgl. Hi. 30, 19 und sieh zu Hi. 42, 6. Auch einzeln kommen diese beiden Substantiva so vor; vgl. Jes. 44, 20. Hi. 13, 12 und sieh K. zu Ps. 7, 6. 30, 10. Diese Ausdrucksweise hat sich bis auf den Talmud erhalten. Daselbst ist „nichtig wie der Staub der Erde“ häufige stehende Redensart, und die Asche ist sogar Bild für ethische Wertlosigkeit. Als Rabban Gamliel, Patriarch und Rektor der Akademie, seines Amtes entsetzt worden war und sein Nachfolger, bei der Aufnahme von Schülern minder streng, bald den Lehrsaal so füllte, dass nicht nur kein Platz leer blieb, sondern man auch mehre hundert Sessel hinzufügen musste, da machte sich jener bittere Vorwürfe über seine allzugrosse Strenge. Um sein Gewissen zu beruhigen und ihm zu zeigen, dass die neudazugekommenen Schüler nicht viel wert waren,

liess ihn Gott im Traume neue Krüge voller Asche schauen; vgl. Berachoth 28 a.

32. Abraham fing den Handel bei funfzig Frommen an und hat ihn nun nach und nach auf zehn herabgedrückt. Aber weiter wagt er nicht zu gehen. Zehn ist jetzt noch die Anzahl von Personen, die für den öffentlichen Gottesdienst und für jede religiöse Handlung unter den Juden erforderlich ist. Eine Gemeinde, in der sich nicht zehn fromme Leute finden, kann daher vor Gott nicht bestehen. — In dieser Unterhandlung, worin Abraham wie ein echter Jude, aber um Menschenleben feilscht, gipfelt die sehr geschickte Zeichnung seines Charakters. Um die Rettung seines Neffen bittet der Patriarch nicht. Ob er diese voraussetzt oder umgekehrt auf solch überschwengliche Gunst JHVHs zu hoffen nicht wagt, lässt sich nicht sagen.

33. כאשר in temporellem Sinne wie hier unterscheidet sich von אחרי, das ebenfalls so mit dem Perf. gebraucht wird, dadurch, dass es „gleich nachdem“ heisst, vgl. besonders 27, 30 und sieh zu 17, 23.

XIX.

1. שער bezeichnet hier nicht den offenen Platz vor dem Tore, sondern die nächste Nähe der Stadt; vgl. den Gebrauch von פתח 38, 14, und der Sinn des Satzes ist: Lot aber wohnte in der Vorstadt von Sodom; sieh zu 14, 12. ויקם לקראתם ist = und trat an sie heran. Wie עמד, kann auch קם das Ende der Bewegung ausdrücken; vgl. griechisch ἵστημι.

2. Wie sehr die Quellenanalyse zur Manie geworden ist, welche die Geister von der einfachen Erklärung des Textes ablenkt, zeigt sich nirgends so sehr wie hier. Es würde wohl für grobe Unwissenheit gelten, wenn ein Erklärer nicht mathematisch beweisen könnte, dass dieses Stück J gehört. Dagegen ist es ganz in der Ordnung, dass, so viel ich weiss, keiner der Alttestamentler an dieser Stelle um Lots Haus sich kümmert. Vom Hause ist aber nicht nur hier am Eingang, sondern auch im Verlaufe der Erzählung mehrmals die Rede; vgl. V. 3. 4. 10. 11. Wie kommt es jedoch, dass Lot, der sonst nur Zelte hat, hier auf einmal ein Haus erhält? Oder gehört בית statt אהל etwa zur Sprache Js? Die Patriarchen wohnen als Nomaden alle in Zelten. Nur an einer einzigen Stelle, nämlich 33, 17, wird bei Jacob aus einem dort zu erklärenden Grunde ein Haus erwähnt. Und auch hier hat die Wahl von בית statt אהל ihren

Grund. Im Verlaufe der Erzählung ist nämlich die Rede vom Verschliessen der Türe und dem Versuche, sie zu erbrechen. Ein Zelt aber hat nur einen פתח, nicht eine דלת, die nur aufs Haus sich beschränkt. Verschlossen oder erbrochen werden kann jedoch nur die דלת, nicht der פתח. Darum war der Verfasser hier gezwungen, Lot ein Haus zu geben.

Nebenbei sei bemerkt, es ist kaum fünfzehn Jahre her, dass unsere Lexikographen den Unterschied zwischen דלת und פתח wissen.*) Dass dieser Unterschied jetzt bekannt ist, daran wie auch an manch anderen neuen Aufschlüssen, die nunmehr Gemeingut geworden, sind meine eigene Mitteilsamkeit und die Nachlässigkeit eines andern schuld. Doch darüber will ich lieber schweigen — aus Rücksicht gegen das Andenken eines verstorbenen Freundes.

לינו verbindet sich mit סורו zur Bezeichnung des Begriffs: Kehret ein für die Nacht. Nur so erklärt es sich, dass רחצו רגליכם erst nachher kommt. — השכים kombiniert man gewöhnlich mit שכם Schulter, Rücken und erklärt die Bedeutung des Verbums daher, dass die am frühen Morgen aufbrechenden Nomaden den Rücken der Lasttiere zu beladen pflegen. Dies ist falsch. Denn im A. T. findet sich in Verbindung mit Tieren nur כתף, nicht aber שכם. Das fragliche Verbum bedeutet ursprünglich, wie das ihm etymologisch entsprechende arab. شكم, ein Geschäft mit Eifer und Hingebung betreiben. Daher die gewöhnliche Bedeutung „früh aufstehen". Doch fehlt es nicht an Beispielen, in denen das Verbum, namentlich im Inf. absol., in seiner ursprünglichen Bedeutung gebraucht ist; vgl. Jer. 7, 13. 11, 7. 25, 4. 32, 33, 35, 15 und 2 Chr. 36, 15.

4. Hier ist zu Anfang הם oder המה ausgefallen; vgl. Jos. 2, 8. Ohne vorherg. persönliches Fürwort ist טרם ישכבו in dieser Verbindung unhebräisch. מקצה heisst nicht das, was die Wörterbücher angeben, sondern ist so viel wie: bis auf den letzten Mann. Der Ausdruck kommt auch, wie die ihm sinnverwandte arab. Wendung عن آخر, mit Suffixen des Sing. und Pl. vor. Dass die eigentliche Bedeutung nicht ist „vom äussersten Ende her" (Gunkel), zeigt

*) Selbst jetzt kennen die Herren diesen Unterschied nur wie etwas, worüber man irgendwo gelesen hat, ihrem Sprachgefühl aber, wenn bei ihnen mit Bezug auf das Hebräische von einem solchen die Rede sein kann, ist er noch immer fremd; sonst würde Siegfried, der Mitarbeiter an Stades Lexikon, in der Uebersetzung von Kautzsch den Ez. 26, 2 vorkommenden Ausdruck דלתות העמים nicht „die Türe zu den Völkern" wiedergegeben haben.

eben der Umstand, dass im arab. Aequivalent عن und nicht من gebraucht wird. Die Präposition in מקצה ist ungefähr wie in מקדם, מנגד, ממול.

7. תרעו wie in ähnlicher Verbindung Ri. 19, 23. Dass der Ausdruck hier keine ethische Bedeutung hat, liegt auf der Hand, da vom ethischen Standpunkt die Schändung seiner jungfräulichen Töchter, die Lot den Leuten preisgeben will, nicht minder schändlich wäre als ihr Vorhaben. אל תרעו ist = seid nicht unnatürlich, begeht nicht die naturwidrige Tat. Gemeint ist an beiden Stellen die beabsichtigte Sodomie. Ueber diese Bedeutung unserers Verbums vgl. zu 1, 4 und zu Jes. 1, 4.

8. Die Angabe der Wörterbücher, dass אֵל ganz dasselbe ist wie אֵלֶּה ist falsch. Die Bedeutung ist freilich dieselbe, aber im Gebrauch ist אל beschränkter als אלה. Mit der einzigen Ausnahme von 1 Chr. 20, 8, wo sehr viele Handschriften אלה dafür haben, kommt אל stets nur attributiv und nie ohne den Artikel vor. Aus diesem Grunde kann sich auch אל auf ein Nomen mit Suff. nicht beziehen, weil das Pron. demonstr. in solchem Falle den Artikel nicht haben darf; vgl. zu 24, 8 und Ex. 10, 1.

9. Für האחד spricht man wohl besser הָאחד mit He interrog., doch ist die massor. Aussprache nicht unbedingt falsch. Denn vereinzelt kommt das He interrog., wie z. B. Lev. 10, 19, mit vollem Patach vor, wobei der folg. Konsonant Dag. forte hat. Danach wäre hier der lange Vokal des He Ersatz für das im Aleph unmögliche Dag. forte. אחד aber heisst hier nicht ein einzelner, sondern ist = derselbe, und der Sinn des Ganzen der: soll derselbe, der gekommen ist, sich als Fremdling aufzuhalten, auch richten? Ueber diesen Gebrauch von אחד vgl. Ri. 8, 18 Mal. 2, 10 Hi. 31, 15 und über die Bedeutung des Imperf. consec. sieh hier weiter unten zu 31, 15.

11. Für וילאו sprich וַיִּלָּאוּ als Niph., da c. Inf. mit ל nur Niph., nicht Kal von לאה sonst im Gebrauch ist. In letzterer Konjugation scheint das Verbum überhaupt nur der poetischen Sprache anzugehören. Was die Bedeutung dieses Niph. betrifft, so tritt dabei der Begriff des Mühens etwas zurück, und es wird dadurch mehr das Nichtkönnen ausgedrückt. Nichtkönnen aber setzt einen Versuch und gewisses Mühen voraus; daher diese Bedeutung; vgl. Ex. 7, 18 gegen ibid. 2, 21.

12. מי ist hier nicht Pron. interrog., weil dann עד ihm nicht vorangehen könnte. Das Wörtchen ist Pron. indef. חתן ist ganz und

in ובניך das Waw zu streichen. Zuerst glaubte man חתן hier nicht entbehren zu können, weil Lot in der Stadt wirklich Schwiegersöhne hatte, vgl. V. 14, und diese Zutat machte die Konjuktion beim folg. Worte nötig. Die verheirateten Töchter Lots nebst ihren Gatten kamen also mit den übrigen Bewohnern der Stadt um. Ueber den Grund hierfür sieh zu V. 26.

13. Für מַשְׁחִתִים lies מְשַׁחֲתִים als Part. Piel und vgl. לשחתה am Ende des Verses. Nur mit Bezug auf JHVH selbst, der die Ortschaften von seinen Boten oder Engeln zerstören lässt, ist V. 14 Hiph. gebraucht. Auch für וישלחנו ist nach der Bemerkung zu 8, 7 וַיִּשְׁלָחֵנוּ als Kal zu sprechen. Die Massora sieht die Engel an als Boten des Verderbens, daher ihr Piel wie bei Landplagen. Aber so können in diesem Falle die Boten JHVHs, die wohl die gottlosen Städte vernichteten, aber auch Lot und die Seinen retteten und sogar ihm zu Liebe eine der Städte verschonten, wohin er sich zu flüchten wünschte, nicht angesehen werden.

14. לקחי בנותיו heisst nicht „die seine Töchter nehmen sollten" (Kautzsch, Gunkel), sondern die seine Töchter geheiratet hatten; vgl. LXX, die לקחי durch εἰληφότες = ἔχοντες wiedergeben. Der hebr. Ausdruck ist epexegetisch zu חתניו, und חתן kann den künftigen Schwiegersohn nicht bezeichnen. Um künftige Schwiegersöhne hätten sich auch die Engel wohl gar nicht gekümmert. Diese Epexegese ist nötig, weil חתן auch jeden Verschwägerten bezeichnen kann; vgl. 2 K. 8, 27, wo von einem חתן des Hauses Ahabs die Rede ist, und sieh auch die Schlussbemerkung zum folg. Verse.

15. כמו gehört der poetischen Sprache an. Wohl findet sich in der schlichten Prosa des Pentateuchs in passender Verbindung so mancher poetischer Ausdruck, aber solcher Ausdruck ist niemals eine blosse Partikel. Ausserdem kommt כמו bei einer Zeitangabe wie sie hier vorliegt selbst in der Poesie nirgends vor. וכמו ist hier der Ueberrest irgend eines verstümmelten Wortes, welches ursprünglich das Ende des vorherg. Verses bildete. Dieses Wort war vielleicht וַיַּכְלִמֻהוּ = und sie beleidigten ihn. Ohne dieses וכמו ist die Konstr. hier ungefähr wie V. 23. Für ויאיצו המלאכים wäre das Gewöhnlichere והמלאכים הֵאִיצוּ oder והמלאכים אָצִים; allein Kal dieses Verbums kommt nur absolut, aber nicht mit ב der Person vor, und von Hiph. war das Perf. nicht im Gebrauch. בנתיך הנמצאות ist = deine gegenwärtigen Töchter, zum Unterschied von den verheirateten Töchtern, die mit ihren Männern in der Stadt wohnten und dort

zurückgeblieben waren, weil ihre Männer auf die Warnung Lots nicht geachtet hatten; vgl. V. 14.

16. ויניחהו ist = und liessen ihn los. Den Weg über hatten die Engel, wie im ersten Halbvers gesagt ist, Lot und die Seinen an der Hand gehalten. Ausserhalb der Stadt angelangt, liessen sie sie los; denn die Rettung war somit vollbracht, und alles, was der Retter noch zu tun hatte, war, die darauf folgenden Instruktionen hinsichtlich des fernern Verhaltens auf dem Wege zu geben. Hätte Lot nicht die Bitte um die Verschonung Zoars gestellt, so würde sein Retter ihn dann schon haben verlassen können. So aber ging das nicht, vgl. zu V. 22, und diese Bitte konnte oder mochte der Engel nicht antizipieren.

19. Für תדבקני sprich תַּדְבִּקֵנִי als Hiph. Kal von דבק heisst nicht „einholen“, wohl aber Hiph. und zwar, wie hier, mit dem Acc. der Person; vgl. 31, 23. Ri. 10, 12. 2 Sam. 1, 6. Dieses Hiph. heisst eigentlich: das Objekt an seinen Ort bannen, machen, dass es durch weitere Flucht nicht davon kommen kann.

20. Es ist merkwürdig, wie sehr die alttestamentliche Darstellung auf etymologische Erklärungen von allerlei Namen ausgeht und ihnen förmlich nachjagt. Lot bleibt nicht in Zoar, konnte auch aus einem Grunde, der weiter erklärt werden soll, dort nicht bleiben, und der ganze Passus von hier an bis V. 22, wie auch die Bezugnahme darauf V. 23 und 30 hat nur den Zweck, den Namen der betreffenden Ortschaft zu erklären. Diese Häufung von etymologischen Namenserklärungen, die meistens stümperhafte Leistungen sind, kommen aber nicht auf Rechnung der alttestamentlichen Schriftsteller. Sie sind Volksetymologien, dergleichen auch an manche Namen moderner europäischer Städte sich knüpfen. So soll z. B. die Stadt Altona nach einer Volksetymologie ihren Namen davon erhalten haben, dass die Hansestadt Hamburg gegen deren Erbauung den Einwand erhob, sie sei ihr „all to nah“, d. h. allzunahe. Ein moderner Schriftsteller setzt sich freilich über solch naive Volksetymologien hinweg. Die Schriftsteller der hebräischen Antike aber waren selber naiv genug, sie zu berücksichtigen, und machten oft, wie hier, einen weiten Umweg, um sie zum Ausdruck zu bringen. Der ganze Passus über Zoar ist aber secundär; vgl. zu V. 31.

22. Für דבר ist entschieden הַדָּבָר zu lesen. Gemeint ist darunter die Verschonung Zoars, die V. 21 durch הדבר הזה ausgedrückt ist. Danach kann der Engel nur dann den genannten Ort verschonen,

wenn sich Lot schon dort befindet, nicht aber im Voraus zu dem Zwecke, dass er sich dahin flüchten möge. Dies erklärt sich nur so, dass eine bestimmte Stunde für die Zerstörung der Ortschaft festgesetzt war. Gelangte Lot vor dieser Stunde an der Stätte an, so konnte sie um seinetwillen noch verschont bleiben, sonst nicht. Daher der Befehl an Lot, sich schleunigst dorthin zu flüchten.

25. Dass auch die Vegetation in der Umgegend der zerstörten Städte von der Katastrophe betroffen wurde, war ganz natürlich, und unser Verfasser hat auch dies oben 13, 10 beiläufig angedeutet. Aber וצמח kann hier dennoch nicht richtig sein, weil der Ausdruck, an die vorherg. Objekte sich anschliessend, die alle את vor sich haben, nach der Bemerkung zu 15, 19 ואת צמח lauten müsste. Ausserdem passt צמח nicht als Objekt zu הפך. Für וצמח ist daher וַתִּמַּח als Niph. von מחה zu lesen. ותמח האדמה ist = der Boden wurde kahl gemacht. Denn das Verbum מחה wird nicht nur von dem gebraucht, was einer Sache anhaftet, sondern auch von der Sache selbst mit Bezug auf das ihr Anhaftende; vgl. Pr. 30, 20.

26. Die beiden Imperf. consec. sind hier im Sinne des Plusquamperf. zu fassen, da Lot nach V. 23 bereits in Zoar angelangt ist. Für מאחריו aber ist ohne Zweifel מאחריה „hinter sich" zu lesen und Ex. 14, 19 zu vergleichen. Die Recepta pflegt man zu übersetzen hinter ihm weg. Allein abgesehen davon, dass dabei nicht einleuchtet, warum sich die Ausdrucksweise nach der Stellung Lots und nicht des Weibes richtet, schliesst der Ausdruck auch das Hinblicken seitwärts ein, während nach V. 17 nur das Zurückblicken hinter sich gefährlich war.

Was die Sache betrifft, so kam Lots Frau auf dem Wege um, weil sie nicht gut in Sodom zurückgelassen werden konnte, aber ebenso wenig am Leben bleiben durfte, wie die verheirateten Töchter nebst ihren Männern, und wie Lot in Zoar bleiben durfte. Alle drei Begebenheiten, der Tod der Frau, das Zurückbleiben der verheirateten Töchter nebst ihren Männern in Sodom und Lots Flucht von Zoar sind dem Zwecke der Darstellung angepasst. Lot muss am Ende in einer Höhle mit seinen unverheirateten Töchtern ganz allein sein. Am allerwenigsten konnte man die Frau dort gebrauchen. Denn im Beisein anderer, besonders der Gattin und Mutter, hätte ein Abenteuer wie das in der Höhle nicht passieren können.

27. Man beachte, dass hier in וישכם der eigentliche Begriff des Verbums zum Nebenbegriff abgeschwächt ist, so gewissermassen

zurücktritt und dem Begriff der Bewegung Platz macht, so dass וישכם אל המקום so viel ist wie: und er begab sich in der Frühe an die Stätte. Ueber diesen Gebrauch des Verbums, der sehr spät ist, vgl. Ct. 7, 13.

29. ויזכר und וישלח sind beide Fortsetzung zu בשחת. Danach ist dieser ganze Vers bloss Zeitbestimmung zu V. 30 und sein Sinn der: es geschah aber, nachdem Gott die Stätte der Niederung zerstört, doch Abrahams gedenkend, Lot aus dem Bereiche der Zerstörung weggeschafft hatte, dass etc. Nach der traditionellen Fassung ist das Ganze überflüssig.

31. Bei זקן ist hier an das Kindische des Alters zu denken. Der Umstand, dass Lot zur Zeit alt und kindisch war, liess die Töchter hoffen, dass sie mit ihm würden anstellen können, was sie wollten. Der Satz ואיש אין בארץ וגו׳ zeigt deutlich, dass alles, was oben über Zoar gesagt ist, von späterer Hand herrührt. Nur nach der unsprünglichen Erzählung, worin sich Lot direkt von Sodom ins Gebirge flüchtete, konnten die Töchter glauben, dass sonst alle Welt umgekommen war wie bei der Sintflut, nicht aber wenn sie inzwischen in Zoar gewesen waren und dessen Bevölkerung am Leben gesehen hatten.

33. הוא für ההוא ist in der einfachen Prosa ungewöhnlich. He muss wegen des vorherg. weggefallen sein. Nebenbei sei bemerkt, dass הוא nicht persönl. Fürwort ist, sonst würde der Artikel nicht an es herantreten können. הוא ist Pron. demonstr. Ein persönliches Fürwort der dritten Person gibt es im Hebräischen ebenso wenig wie im Lat. und Griechischen, in welchen beiden Sprachen ebenfalls ein Pron. demonstr. dessen Stelle einnimmt. — Im zweiten Halbvers gehört die Präposition in beiden Infinitiven zur Konstruktion des Verbums, und der Sinn des Satzes ist: er aber wusste weder um ihr Niederlegen noch um ihr Aufstehen.

36. הרה wird sonst ohne Ausnahme mit ל des Mannes konstruiert, von dem ein Weib schwanger wird. Hier aber tritt מן für ל ein, weil Lot während der Handlung nicht bei Bewusstsein und somit nur die unschuldige Ursache der Schwangerschaft war. — Welche Umwege der Verfasser hat machen müssen, um das hier erzählte Abenteuer plausibel erscheinen zu lassen, ist oben gezeigt worden. Und alle diese Mühe, um den Ursprung zweier Nachbarvölker zu verunglimpfen! Dabei mag aber auch das Streben, die Namen מואב und בני עמון zu erklären, als Bewegegrund mitgewirkt haben; vgl. die Bemerkung zu V. 20.

XX.

2. Das folg. Abenteuer Saras hat bei der jetzigen Aufeinanderfolge der Erzählungen seinen bestimmten Zweck in der Darstellung der Geschichte Abrahams. Sara war nach 17, 17 um diese Zeit neunundneunzig Jahre alt. Viel jünger kann sie auch in diesem, aus einer andern Quelle stammenden Stücke in dem jetzigen Zusammenhange nicht gedacht werden. Und doch sollte sie noch Isaac gebären. Danach muss der Geburt Isaacs selbstverständlich eine übernatürliche Verjüngung Saras vorangegangen sein. Ein moderner Schriftsteller oder auch ein Schriftsteller des klassischen Altertums würde hier einfach mit ein paar Worten eine solche Verjüngung berichtet und so die Sache kurz abgemacht haben. Nicht so unser Verfasser. Das ist seine Art nicht. Er erzählt hier statt dessen ein Abenteuer, das der Sara kurz vor der Geburt Isaacs passierte. In diesem Abenteuer bezaubert die Heldin durch ihre Schönheit den königlichen Besitzer eines zahlreichen Harems. War das die hochbetagte Sara? Sie war es und war es doch nicht, denn JHVH hatte sie, seinem Versprechen gemäss, ungemein verjüngt; vgl. zu 17, 16.

3. בחלום הלילה ist hier stark betont, denn es ist V. 6 wiederholt. Mit Adam und Eva, Kain und Noah und seinen Söhnen sprach JHVH während sie im wachen Zustande waren. Seit der Erscheinung Abrahams aber wird diese Auszeichnung nur ihm und seinen Nachkommen. Menschen, die nicht von Abraham abstammen, erscheint JHVH von nun an nur im Traume. Die einzige Ausnahme hiervon bildet Bileam, dessen Beziehungen zu JHVH, wie bereits früher bemerkt, unerklärlich sind.

4. הגוי ist an dieser Stelle, wo so weit nur ein einziges Individuum in Betracht kommt, völlig ausgeschlossen. Selbst wenn man hier nach V. 7 an die ganze zahlreiche Familie Abimelechs und an sein Gesinde denken müsste, wäre גוי nicht am Platze. Denn für Volk im Sinne von „Leute“ kann nur עָם, nicht גוי gebraucht werden. 2 K. 6, 12, welche Stelle man als Beleg für die angebliche Bedeutung von גוי anzuführen pflegt, verschlägt nichts, weil dort nach v. 15 von einem Heere mit Kriegern zu Wagen und zu Ross die Rede ist, welche die Macht einer Nation repräsentierten. Ausserdem wird der Satz durch הגוי auch ungrammatisch, weil dann גם zwischen das Substantiv und das darauf bezügliche attributive Adjektiv tritt, was im Hebräischen nicht geschehen darf.

6*

Für הגוי ist הֲכִי zu lesen. הכי aber ist ein Ausdruck, der nich recht verstanden worden. Ihm entspricht das talmudische אַטּוּ in seinem Gebrauch als Fragepartikel.

Hier muss ich zum Zwecke einer gründlichen Erklärung des in Rede stehenden הכי eine kurze Digression machen und Abstammung und Gebrauch der genannten talmudischen Partikel erörtern. אטו unterscheidet sich als Fragewort von dem interrogativen כלום dadurch, dass es sich im Gebrauch auf die Schulsprache beschränkt. Denn אטו ist zusammengezogen und verkürzt aus אַמְּטוּל, ist also eigentlich Präposition = wegen, als welche es auch vorkommt. Als Fragepartikel ist das Wort = lat. num, geht aber in seinem Gebrauch über dieses, wie auch über das sinnverwandte כלום, hinaus, indem es, seiner eigentlichen Bedeutung als Präposition gemäss, einen Satz einleitet, in welchem in Form einer rhetorischen Frage der Ansicht des Gegners ein lächerlicher Grund zugeschrieben wird, wodurch eine reductio ad absurdum entsteht. Mit diesem interrogativen אטו wechselt וְכִי im Talmud ab.

Nach dieser nötigen kurzen Abschweifung kehren wir zu unserem הכי zurück. Ganz so wie talmudisch mit אטו und וכי wird auch biblisch mit הֲכִי eine rhetorische Frage eingeleitet, worin der Redende einer ausgesprochenen oder antizipierten Behauptung des Angeredeten einen unhaltbaren oder absurden Grund unterschiebt; vgl. 29, 15 und besonders 27, 36, an welcher letzterer Stelle die Ironie des untergeschobenen Grundes mehr auf der Hand liegt. Demnach erwidert Abimelech hier auf JHVHs Drohung wie folgt: willst du mich etwa deshalb sterben lassen, weil es so deine Art ist, auch Unschuldige zu würgen? — Die Antwort ist wohl sehr kühn. Aber man darf nicht vergessen, dass sich Abimelech seiner Unschuld bewusst, und dass JHVH nicht sein Gott ist.

6. ואחשך אנכי soll durch גם zu אנכי ידעתי hinzugefügt werden. Die Wiederholung von גם ist bekanntlich eine Eigentümlichkeit des Hebräischen. Das zweite גם hat hier seine Stellung nach dem Imperf. consec. dem zu 3, 6 erörterten Sprachgesetz gemäss. Was den zweiten Halbvers betrifft, so ist er nach der üblichen Fassung des Ganzen völlig überflüssig, denn er fügt danach zu ואחשך גם אנכי וגו׳ nichts hinzu. Die Sache gestaltet sich aber ganz anders, wenn man das Ganze richtig versteht. Wenn JHVH sagt, „ich habe dich nicht lassen sie antasten“, so kann damit keineswegs eine freiwillige, aber von JHVH eingegebene Enthaltsamkeit Abimelechs gemeint sein. Auch wäre es gegen alle Erfahrung,

wenn ein orientalischer König, der sich ein schönes Weib hatte holen lassen, seine Lust freiwillig bezwungen und ihren Gegenstand eine Zeitlang oder auch nur über Nacht bei sich behalten hätte, ohne ihn zu berühren. Tatsächlich hatte JHVH die Berührung Saras dadurch verhindert, dass er, wie weiter unten gezeigt werden soll, Abimelech in einen Zustand versetzte, der ihm den Vollzug des Beischlafs unmöglich machte. Diese Tatsache führt JHVH als Beweis an, dass er um die Unschuld Abimelechs wohl weiss. על כן in der Rede JHVHs entspricht als Gegensatz dem ironischen הגי des Abimelech. Der Sinn des Ganzen ist demnach der: weit entfernt, einen Unschuldigen zu töten, habe ich dich vielmehr, weil ich um deine Unschuld weiss, von einer Sünde gegen mich, die deinen Tod zur Folge hätte haben müssen, zurückgehalten; denn ich bin's ja, der dich eben darum sie nicht hat antasten lassen.

7. וחיה hängt von השב ab, denn, von ויתפלל abhängend, müsste es statt dessen וחיית heissen, und der Sinn ist: gib dem Manne sein Weib zurück, so wirst du am Leben bleiben. Der Zwischensatz ist Parenthese und heisst: weil er ein Prophet ist, weiss er um deine Unschuld und wird daher für dich beten, und eben darum, dass er ein Prophet ist, wird seine Fürbitte nicht erfolglos sein. Im zweiten Satze wäre die gewöhnliche Konstruktion ודע כי אם אינך משיב כי מות תמות, mit Wiederholung von כי wegen der Trennung des Objektssatzes von der ersten ihn einleitenden Partikel; vgl. zu 22, 17. Aber des Nachdrucks halber ist der Bedingungssatz vorangestellt.

10. מה ראית ist = was fiel dir ein? wörtlich: was dachtest du dir dabei? vgl. zu Deut. 12, 13 und zu 2 Sam. 15, 27.

12. In אמנה sollte, wie ich glaube, in diesem Zusammenhang die erste Silbe accentuiert werden; denn ich halte das Wort hier für אָמֵן mit der Endung des adverbiellen Acc. â; vgl. zu חלילה 18, 25.

16. אלף כסף ist nicht als zweite Gabe, sondern als der Betrag zu verstehen, der den Wert der V. 14 aufgezählten Geschenke repräsentiert. Nach unseren Verhältnissen mag dieser Betrag als Wert der Schafe und Rinder und Sklaven und Sklavinnen wohl allzu gering erscheinen, in jener primitiven Zeit konnte man jedoch dafür ungemein viel kaufen. Dass Abimelech auch jetzt noch אחיך sagt, obgleich er schon weiss, dass Abraham der Gatte Saras ist, muss nach der tradionellen Fassung dessen, was unmittelbar darauf folgt, unerklärlich bleiben, ist aber ganz natürlich, wenn man dies richtig versteht. Hauptsächlich ist hier zweierlei missverstanden

worden, nämlich die Beziehung von הוּא und der Sinn von כְּסוּת עֵינַיִם. Das Pronomen bezieht sich nicht auf אֶלֶף כֶּסֶף, sondern auf Abraham, und כסות עינים ist nicht Begütigungsgeschenk oder Ehrenerklärung, was der Ausdruck nie und nimmer heissen kann, sondern = Verblendung der Augen, etwas, dem die Schuld zuzuschreiben ist, dass man die Sachen nicht so sieht, wie sie wirklich sind; vgl. die Ausdrucksweise Jes. 29, 10. Für לָךְ ist לִי zu lesen. Für diese Lesart spricht der Umstand, dass Sam. in mehrern codices ליך bietet, was nur aus לי durch Dittographie von Kaph aus dem folg. entstanden sein kann. Das erste כֹּל ist sachlich, nicht persönlich zu verstehen. Die Präpos. in לְכֹל bezeichnet, wie öfter, die nähere Beziehung. Endlich muss man auch וְאַתְּ כֻּלִּי וְנֹכָחַתְּ für וְאֵת כל ונכחת lesen. ונוכחת ist als Perf. consec. Fortsetzung des vorherg. Imperativs. Danach ist der Sinn des Ganzen von הנה הוא an wie folgt: Merke dir, er, dein vorgeblicher Bruder, hat mir die Augen verblendet bei allem, was dir widerfahren ist. Du aber lass nun dies, d. i., gib dich nicht wieder für Abrahams Schwester aus, und nimm es dir zur Lehre.

17. Oben zu V. 6 ist schon angedeutet worden, wie JHVH gesorgt, dass Abimelech die Sarah nicht berühren konnte. Hier spricht dafür deutlich וירפא, welches sonst unerklärlich wäre. Denn für die Beseitigung der Unfruchtbarkeit des Leibes kann nur פָּתַח רחם פ' und das selbstverständlich nur mit Bezug auf das Weib gebraucht werden. An eine Beziehung auf Unfruchtbarkeit des Leibes ist hier schon deshalb nicht zu denken, weil die Konstatierung dieser einen längern Zeitraum erfordert. Dass auch die Frau und die Beischläferinnen Abimelechs der Heilung bedurften, ist ganz im Geiste des A. T., wo die Familie und die Leute eines unmittelbar von JHVH Bestraften mit ihrem Oberhaupte leiden müssen. וילדו so wohl als der ganze folg. Vers ist nicht ursprünglich. V. 18 gibt sich schon durch יהוה statt des sonst in dieser Episode durchweg gebrauchten אלהים vgl. V. 3, 6. 11. 17 als späteren Zusatz zu erkennen. Dieser Zusatz, an sich wohl klar, ist im Zusammenhang unerklärlich. Ich wenigstens kann ihn im Zusammenhang mit dem Vorherg. nicht erklären.

XXI.

1. Hier ist der vollkommene Parallelismus zu beachten und darüber die Bemerkung zu 5, 22 zu vergleichen.

2. דבר ohne weitern Zusatz heisst hier voraussagen. In dieser Bedeutung findet sich das Verbum in den Schriften der Propheten sehr oft, in der schlichten Prosa natürlicher Weise viel seltener.

3. הנולד ist Perf. mit dem Artikel. Andere Beispiele bieten 18, 21. Jos. 10, 24. 1 K. 11, 9. Ruth 1, 22. 2, 6. Dan. 8, 1. Esra 8, 25. 10, 14. 17. 1 Chr. 26, 28. 29, 17. 2 Chr. 1, 4. 29, 36. In allen diesen Fällen, deren Keiner in den Schriften der Propheten sich findet, ist es das Perf. in der dritten Person Sing. oder Pl., das den Artikel hat. Dieser Umstand allein genügt, um die Tatsache festzustellen, dass die dritte Person Perf. ursprünglich ein Substantiv ist. Daher Personennamen wie בָּלָק, אָחָז, אָסָף und viele andere dergleichen, die eigentlich nichts anderes als Pausalformen der dritten Person des Perf. sind. Der Artikel so gebraucht, steht aber nicht als blosses Pronomen relat., wie man gewöhnlich annimmt, sondern gibt, wie bei dem Partizip, der substantivischen Verbalform Determination und ist aus diesem Grunde denselben Beschränkungen unterworfen wie gut klassisch beim Adjektiv, sodass das Perf. nur dann den Artikel haben kann, wenn es sich auf ein Substantiv bezieht, das selbst determiniert ist. Aus eben diesem Grunde aber kann die dritte Person Imperf. den Artikel nicht zu sich nehmen. Denn auch die dritte Person Imperf. ist ursprünglich und eigentlich Substantiv, wie die Eigennamen יעקב, יצחק, יוסף, תרצה und die Gattungsnamen יהלם, יצהר, ישפה und viele andere zeigen; vgl. auch die Schlussbemerkung zu Deut. 33, 11. Allein das Imperf. drückt eine unvollendete Handlung aus, und das Unvollendete ist seiner Natur nach unbestimmt.

6. לי ist nicht mit עשה sondern mit צְחֹק zu verbinden, welches als eigentlicher Infinitiv wie das Verbum im zweiten Halbvers mit ל konstruiert ist. Der Sinn des Satzes ist danach der: Gott hat etwas getan, was Anlass zu Scherzen über mich geben wird. Denn wenn eine Frau von neunzig Jahren ein Kind gebärt, wird sie Gegenstand von allerlei Scherzen. Aehnlich ist der Sinn des zweiten Halbverses. Das Ganze soll den Namen יצחק erklären. Aber צְחֹק wird sonst niemals, שחק dagegen sehr oft mit ל der Person oder Sache konstruiert. Daher vermute ich, dass die Urquelle, in der Isaac, wie Am. 7, 9 und 16, ישחק hiess, שְׂחֹק und יִשְׂחַק für צחק resp. יצחק hatte. Unser Verfasser änderte, dem späteren יצחק entsprechend, diese Wörter, liess ihnen aber die ursprüngliche Konstruktion.

7. Das Verbum מלל gehört der poetischen Sprache an und kommt auch in der Poesie nur äusserst selten vor, weil es eben

aramäisch, nicht hebräisch ist. Aber an keiner der drei Stellen, wo sich dieses Verbum sonst findet, ist die Beziehung zu einer Person, zu der gesprochen würde, ausgedrückt; vgl. Ps. 106, 2. (wo freilich ein Schreibfehler vorliegt) Hi. 8, 2. 33, 3. Aus diesem Grunde verstehen die Neuern ל in לאברהם von der nähern Beziehung und übersetzen „wer hätte je von Abraham gedacht“, allein dies ist keine hebräische Sprechweise. Auch ist ein Gedanke wie „wer hätte von Abraham je gedacht, dass Sara Kinder säugen würde“ unlogisch, weil in dem Objektssatz von Abraham selbst nichts ausgesagt ist. Endlich kann das Perf. הֵינִקָה in dieser Verbindung nicht heissen „würde säugen“. Aus diesen Gründen und manchen anderen, die der Kürze halber übergangangen werden, scheint mir, dass der Text ursprünglich las מֵהִמּוֹל אברהם „nach Abrahams Beschneidung“ statt מי מלל לאברהם. Der Satz ist danach kein Ausruf, sondern gibt einfach die Tatsache an, dass nach Abrahams Beschneidung, die nach 17, 24 erst in seinem neunundneunzigsten Lebensjahr stattfand, Sara Säugerin wurde. Dieser Zeitangabe würde dann im zweiten Halbvers לזקניו trefflich entsprechen.

9. Nach מצחק bringen LXX noch zum Ausdruck את יצחק בנה, als hätten die beiden Kinder mit einander gespielt, was jedoch bei dem grossen Abstand in ihrem Alter nicht wahrscheinlich ist. מצחק aber kann nicht heissen lachend; das heisst Piel von צחק niemals. Das Partizip beschreibt Ismael als belustigend und unterhaltend; vgl. Ri. 16, 25. Am Tage, an dem Isaacs Entwöhnung gefeiert wurde, machte Ismael vor den Gästen nach Knabenart Kunststücke, vielleicht schon mit dem Bogen, vgl. V. 20, und dies erregte die Eifersucht Saras. — Zu beachten ist, dass Ismael nicht nur hier, sondern auch in diesem ganzen Stücke, so oft von ihm die Rede ist, mit Namen nicht genannt wird; vgl. die Umschreibung in jedem der folgenden elf Verse. Von dem Augenblick an, wo Isaac geboren wurde, verliert Ismael für den Verfasser alles Interesse, und es ist, wie wenn dieser es nicht mehr der Mühe wert hielt, ihn mit Namen zu nennen.

14 ואת הילד ist nachträgliches weiteres Objekt zu ויתן, nicht zu שם. Manche der Neuern ändern hier, angeblich nach LXX, und lesen ואת הילד שם על שכמה. Aber wenn den LXX der Text so vorgelegen hätte, würde ihre Wiedergabe desselben lauten καὶ τὸ παιδίον ἐπέθηκεν ἐπὶ τὸν ὦμον αὐτῆς und nicht καὶ ἐπέθηκεν ἐπὶ τον ὦμον αὐτῆς τὸ παιδίον. Den LXX lag hier der Massor. Text vor, nur missverstanden sie ihn, wie dies seitens aller Uebersetzer und Erklärer

nach ihnen geschieht, und sie fügten, um die von ihnen verkannte Konstruktion glatter zu machen, καὶ hinzu. Das nachgetragene ואת הילד als weiteres Objekt zu ויתן ist wegen des dazwischentretenden שם על שכמה allerdings harsch, aber alte Texte sind nicht immer glatt und gefällig. Die Fassung der Neuern ist aus sachlichem Grunde unmöglich, Denn Ismael war nach 17, 25 und 18, 14 vierzehn Jahre alt, als Isaac geboren wurde, und letzterer ist um die Zeit seiner Entwöhnung mindestens zwei Jahre alt; folglich steht Ismael jetzt in seinem siebzehnten Lebensjahre. Selbst wenn man von der Angabe 17, 14, weil sie von einer andern Quelle stammen mag, absieht, ist Ismael nach V. 9 unseres Kapitels ein ziemlich herangewachsener Bursche, und einen solchen trägt selbst im Orient eine Mutter nicht auf dem Rücken.

15. Bei ותשלך darf man schon deshalb nicht an Niederwerfen denken, weil keine Mutter ihr Kind niederwirft, besonders wenn dieses leidend ist. Ausserdem würde dies voraussetzen, dass Hagar den Knaben bis dahin im Arme hatte, was aber nach der vorherg. Bemerkung nicht der Fall war. השליך bezeichnet unter anderem das Lassen einer Sache, mit der man nichts tun kann oder will; vgl. zu 1 K. 13, 24 und besonders zu Eccl. 3, 6. An dieser Stelle ist das Verbum gebraucht, um das Aufgeben des Knaben seitens der Mutter auszudrücken, die ihn zu retten keine Hoffnung zu haben glaubte. — אַחַד unterscheidet sich von אֶחָד dadurch, dass es wie احد Substantiv ist, während letzteres als Adjektiv dem arab. واحد entspricht. אַחַד kann also im st. constr., wie hier, oder auch im st. absol. stehen. Letzteres ist der Fall, wenn מן darauf folgt. Seiner Bedeutung nach ist אַחַד im Vergleich zu אֶחָד mehr unbestimmt. Näheres darüber sieh zu 2 Sam. 15, 2.

16. כמטחוי קשת erklärt Rabbi Jitzchak Midrasch rabba Gen. Par. 53 durch שני מוחים בקשת. Er las also כמטוחי, was auch drei Sam. Handschriften wirklich haben, fasste Mem als Verkürzung aus מן und טוחי als st. constr. Du. von טֹוַח, dem er die Bedeutung „Schuss“ gab. Besser liest man vielleicht כִּמְטֹוחֵי. Das Nomen wäre danach im st. absol. מְטוֹחַ nach der Form von מָנוֹחַ. Jedenfalls aber müssen ו und ח umgesetzt werden. — Das biblische Textwort, welches im Midrasch obige Erklärung erhält, lautet freilich dort so, wie es uns hier vorliegt, doch ist dies kein Beweis, dass dasselbe auch dem alten Rabbi so vorlag. Denn später wurden abweichende biblische Zitate in rabbinischen Texten ohne weiteres nach dem massoretischen Texte geändert. Dasselbe unkritische

Verfahren zeigt sich auch am Talmudtext selbst. Sehr oft nämlich macht Raschi in seinem Kommentar zum Talmud eine textkritische Bemerkung, in welcher er eine gewisse Lesart empfiehlt, doch würde man im Texte vergeblich nach der von der empfohlenen abweichenden Lesung suchen, weil diese auf die Autorität des Kommentators hin immer schon durch jene ersetzt ist. Kein Wunder denn, dass vor der viel ältern und grössern Autorität der Massora die Abweichung biblischer Zitate in Talmud und Midrasch geschwunden ist. — Am Schlusse lesen manche der Neuern, denen die Uebersetzung der LXX, wohl weil im Neuen Testament nach ihr zitiert wird, mehr gilt als der hebräische Urtext, nach diesen ohne weiteres וישא את קולו ויבך. So Gunkel. Kautzsch, wohl genauer nach der LXX, die τὸ παιδίον hat, וישא הילד וגו. Es soll jedoch gleich gezeigt werden, dass der massor. Text hier richtig ist.

17. Schon in der ersten Version von der Geschichte Hagars kommt der Engel zu ihr nicht eigens, sondern trifft sie wie zufällig und zwar, wie zu 16, 17 bemerkt worden, weil nach der Anschauung des Verfassers ein Engel JHVHs zu einer blossen Sklavin oder Magd eigens nicht entsendet werden kann. Hier gibt sich der Engel nicht einmal die Mühe, seinen Aufenthaltsort Hagars wegen zu verlassen und auf die Erde herabzusteigen, sondern spricht zu ihr vom Himmel aus. So etwas geschieht im ganzen A. T. nur noch ein einziges Mal, vgl. 22, 11. 15, aber dort aus einem andern Grunde. Hier ist Hagars veränderte Stellung die Ursache. Hagar ist jetzt nicht mehr Abrahams Beischläferin; sie ist seine entlassene Beischläferin. Um eine solche kann sich ein Engel JHVHs nicht viel Mühe geben. Aber nicht nur der Engel, auch JHVH selber behandelt jetzt Hagar ganz anders als vorhin. Früher nahm JHVH Kenntnis von ihrer Pein, vgl. 16, 11; jetzt aber hört er nur die Stimme des Knaben, obgleich uns im vorherg. Verse gesagt wurde, dass die Mutter, nicht der Knabe, die Stimme erhob und weinte. Um die Mutter, deren Beziehungen zu Abraham für alle Zeit gelöst sind, kümmert sich JHVH jetzt nicht mehr, der Knabe aber geht ihn immer noch an, weil er nach wie vor Abrahams Blut ist; vgl. V. 13 b.

Man sieht aus alle dem, wie der Redaktor es verstanden hat, durch leichte Variationen hier und da die beiden Versionen der Geschichte Hagars von einander unabhängig erscheinen zu lassen und jeder ihren eigenen Zweck zu geben. Die erste Version lehrt, was JHVH für jemanden, der irgendwie, und wäre es auch nur in

der geringsten Eigenschaft, mit einem seiner grossen Verehrer in Verbindung steht, tun kann. Diese zweite Version zeigt dagegen, wie JHVHs Interesse mit der Ursache, die es erzeugt, plötzlich aufhört. Wir freilich sympathisieren mit der verstossenen Hagar, die nun allein und hilflos da steht, weit mehr als mit der fliehenden, die, wenn sie Saras Launen ertragen will, in Abrahams Haus zurückkehren kann. Doch wir sind moderne Menschen, die hebräische Bibel aber ist ein antikes Buch, und ihre Anschauung ist hier, wie auch in vieler anderer Hinsicht, von der unsern verschieden.

באשר הוא שם ist = in der Lage, in der er sich befindet, d. i., trotzdem, dass ihn Abraham von sich gestossen hat und als seinen Erben nicht ansieht. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu 13, 14. Rein räumlich gefasst, wie er allgemein verstanden wird, ist dieser Relativsatz völlig sinnlos.

18. והחזיקי את ידך בו pflegt man zu übersetzen „und fasse ihn bei der Hand“, aber das kann der Satz nicht heissen. Das wäre hebräisch והחזיקי בידו; vgl. 19, 16. Der Satz wie er uns vorliegt ist überhaupt unhebräisch. Wenigstens kommt so etwas nirgends vor, nicht einmal in der nachbiblischen jüdischen Literatur. Aber von alle dem abgesehen, will sich danach auch der folg. Satz als Begründung des Vorhergehenden, was er offenbar sein soll, durchaus nicht anschliessen. Denn dass die Mutter, nachdem sie den von langem Durst geschwächten Sohn aufgehoben, ihn an der Hand fasse, dazu bedarf es der Verheissung nicht; das würde Hagar getan haben, auch wenn aus ihrem Sohne nur ein gewöhnlicher Mensch werden sollte. Der fragliche Satz lautete ursprünglich וְחַזְּקִי אֶת יָדַיִךְ בּוֹ. Das ist hebräisch und das passt auch hier vortrefflich. Denn jemandes Hände stärken ist hebräisch so viel wie: ihn in einer Sache unterstützen ihn dazu ermutigen, dann schlechtweg ihm Mut zusprechen. Die der Verzweiflung nahe Hagar soll in der Pflege und der Erziehung ihres Sohnes, der zum Stammvater einer grossen Nation zu werden bestimmt ist, den grossen Zweck ihres Daseins erblicken und daraus Lebensmut schöpfen.

20. רבה bedeutet niemals schiessen. Auch רבב heisst dies nicht; vgl. zu 49, 23. Woher sollte auch den beiden Stämmen diese Bedeutung kommen? Ebenso wenig ist קַשָּׁת ein hebräisches Wort. Denn wenn die hebräische Sprache ein solches Nomen besessen hätte, würde man nicht zu den ungeschickten Umschreibungen מֹשְׁכֵי קֶשֶׁת Jes. 66, 19, דֹּרְכֵי קֶשֶׁת Jer. 46, 9 und

מורה בקשת 1 Chr 10, 3 gegriffen haben, um den Bogenschützen zu bezeichnen. Ausserdem wäre hier רֹבֶה neben קַשָּׁת völlig überflüssig. Aus diesen Gründen ist mit anderer Wortabteilung רַב הַקֶּשֶׁת = „Meister mit dem Bogen" zu lesen. הקשת ist Genitiv der nähern Beziehung und bezeichnet das, worin der Genannte gross oder mächtig wurde. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Jes. 63, 1 רב להושיע. Dass der näher bestimmende Genitiv denselben Dienst tun kann wie ל beim Inf., braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

21. ותקח לו אמו אשה וגו׳ will uns über zweierlei belehren, nämlich dass Ismael ein gehorsamer, der Mutter ergebener Sohn war, und dass die Beziehungen zwischen ihm und dem Vater vollends gelöst blieben. Denn dem Sohne ein Weib geben ist sonst Sache des Vaters; in diesem Falle aber, wo der Vater vom Sohne nichts wissen wollte, fiel diese Pflicht oder vielmehr dieses Recht der Mutter zu.

22. ויהי בעת ההיא ist nicht zu pressen. Solche Zeitangaben, wie auch ויהי אחר הדברים האלה, dienen bloss dazu, einzelne Erzählungen an einander zu reihen und ihnen einen Schein von Zusammenhang zu geben.

23. הנה ist = בבאר שבע, denn diese Unterhandlung fand statt in Beerseba; vgl. V. 31. Sonach bildet השבעה mit dem sonst völlig überflüssigen Adverb eine Art Wortspiel. Dabei antizipiert der Verfasser die Benennung des Ortes nach dem geschworenen Eid, die erst weiter unten erfolgt. Hieraus kann man sehen, wie erpicht hebr. Schriftsteller auf das Wortspiel sind. — תשקר kann aus sprachlichem und sachlichem Grunde nicht richtig sein. Denn erstens kommt das Verbum שקר in Kal sonst nirgends vor, und es lässt sich daher mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass es in dieser Konjugation nicht im Gebrauche war. Zweitens wäre eine gegen Abraham ausgesprochene Vermutung, dass er treulos handeln könnte, wenn er nicht durch einen Eid daran verhindert würde, für ihn eine grosse Beleidigung, die zur vorhergehenden Einleitung der Rede durchaus nicht passte. Aus diesen Gründen ist für תשקר wohl תשמר zu lesen und dieses im Sinne von Jer. 3, 5 zu fassen. Danach sollte Abraham schwören, dass er Abimelech und seinen Nachkommen wegen des unliebsamen Abenteuers der Sara, die in dessen Harem gebracht worden war, keinen Groll nachtragen würde. — Unmittelbar nach ועם ist עם durch Haplographie ausgefallen. Zu dieser Annahme zwingt der Umstand, dass man חסד nur einer

Person erweisen kann, aber nicht einer Sache. Abraham sollte in den Eid auch das Volk des Landes einschliessen, darin ihm als Fremdling zu wohnen gestattet war.

27. ויתן ist = und er reichte. Dieses Vieh war kein Geschenk, sondern wurde dem Abimelech als der höher gestellten Person gereicht, dass er es zerschneide und für den zu schliessenden Bund zurichte. Auch bei dem zwischen JHVH und Abraham geschlossenen Bunde richtete JHVH die Tiere zu, und auch dort waren unter den Bundesopfern Rind und Kleinvieh vertreten; vgl. 15, 9 und sieh dort die Bemerk. zum darauf folg. Verse. Ein Geschenk kann das hier genannte Vieh schon deshalb nicht sein, weil Abimelech zu Abraham gekommen war, um sich dessen Freundschaft zu sichern, und bei einer solchen Gelegenheit, war es nicht am Platze, dass Abraham ihm ein Geschenk gäbe. Anders verhält es sich mit den sieben Lämmern. Die hatten einen besonderen Zweck, den Abraham verfolgte, und darum waren sie als Geschenk seinerseits angebracht. Ein Geschenk würde hier auch nach und nicht vor dem Schliessen des Bundes erwähnt sein.

28. לבדהן ist = besonders, für einen andern Zweck, nicht um als Bundesopfertiere zerschnitten zu werden.

30. תהיה auf das dem Verbum vorangehende שבע כבשות beziehen, wie allgemein geschieht, ginge wohl an in der Poesie und im gehobenen Stile der Propheten, aber nicht in der schlichten Prosa. Auch eignen sich Lämmer, die Tags darauf geschlachtet werden mögen, nicht recht zum Zeugnis. Man bezieht daher das Verbum viel besser auf den angeredeten Abimelech. Selbstverständlich muss man dann לְעֵד für לעדה lesen. Abimelech sollte durch die Annahme des Geschenks bezeugen, dass er das Recht des Gebers auf den betreffenden Brunnen anerkennt. Für dieses Geschenk sind Schafe gewählt, weil sieben Rinder ein zu grosses Opfer wären für eine solche Grille.

33. Ueber ויקרא בשם יהוה und die Gelegenheit der dadurch bezeichneten Handlung vgl. zu 12, 8 und 13, 4. Die Verbindung אל עולם, die sich sonst im A. T. nicht findet, ist mir sehr verdächtig. Ich vermute, dass der Text ursprünglich עליון für עולם hatte. Ueber אל עליון vgl. 14, 18—22.

XXII.

1. Ueber die allgemeine Zeitangabe hier vgl. die Bemerkung zu 21, 22.

2. Ob יחיד überhaupt „einzig“ heisst, ist sehr zweifelhaft. Hier kann das Wort schon deshalb diese Bedeutung nicht haben, weil Isaac nicht der einzige Sohn Abrahams war. Dass Abraham den Ismael verstossen hatte, tut nichts zur Sache. Am allerwenigsten kann JHVH, der nach 21, 18—20 für Ismael nur um des Vaters willen nach seiner Verstossung so Grosses verhiess und in der Folge mit ihm war, Isaac in jeder Hinsicht als den einzigen Sohn Abrahams angesehen haben. יחיד, welches Substantiv, nicht Adjektiv ist, heisst hier und höchst wahrscheinlich auch überall Liebling. Ueber diese Bedeutung des Wortes vgl. zu Ri. 11, 34. und sieh Tosifta Maaser scheni Kap. 5, wo dieses Adjektiv von der Vorzüglichkeit und Beliebtheit einer Pflanze gebraucht ist. אשר אהבת ist eine Glosse zu יחידך und gibt sich schon durch das Fehlen von את davor als solche zu erkennen; vgl. zu 15, 19.

3. Ob jemand auf dem Esel ritt, ist nicht gesagt. Wahrscheinlich trug das Tier nur das Holz und die Reisekost. Demnach war die Mitnahme der zwei Sklaven nur Standessache. Denn eine höher stehende Person, Mann oder Frau, reiste mit zwei Bedienten; vgl. Num. 22, 22 und 1 Sam. 25, 19. ויבקע kann in dieser Verbindung nur den Sinn des Plusquamperf. haben. Dieser Gebrauch des Imperf. consec. ist wohl zu beachten und darüber zu Lev. 24, 10 und Joma 1, 5 zu vergleichen, an welcher letzterer Stelle zu lesen ist: ונפטרו והלכו להם ואמרו לו = und sie nahmen Abschied von ihm und gingen fort, nachdem sie zu ihm gesagt hatten.

4. Die Zeitangabe geht hier dem Imperf. consec. voran, und durch diese Stellung der adverbiellen Bestimmung soll nicht nur gesagt sein, dass die Handlung zur genannten Zeit stattfand, sondern auch dass sie vor dieser Zeit nicht hatte stattfinden können. Der Ort war also vor dem dritten Tage nicht zu erblicken. Der Ausdruck „dritter Tag“ ist jedoch nicht genau zu nehmen. „Drei Tage“ ist gewöhnliche Bezeichnung für kurze Zeit; vgl. 30, 36. 31, 22. 34, 25. 40, 12ff. 42, 17. 18. Die nächst längere Zeit ist drei Monate, und die noch längere drei Jahre; vgl. 38, 24. Ex. 2, 2. Sam. 6, 11. 13, 38. 21, 1. 1 K. 2, 39. 22, 1. Am. 4, 7. Aus diesem Grunde werden 1 Chr. 21, 12 beim Angebot der Wahl aus drei Uebeln, von denen eines das andere übersteigt, für die Dauer des geringsten drei

Jahre, für die des grössern drei Monate und für das grösste drei Tage angegeben.

6. מאכלת kommt nur noch Ri. 19, 29 und Pr. 30, 14 vor. In allen drei Fällen ist es ein Fleischmesser. Dies mag bloss zufällig sein. Jedenfalls aber beschränkt sich der Gebrauch des Nomens seiner Abstammung und Form nach auf das Messer, dessen man sich bei Schlachtung von Tieren und der Zubereitung von Speisen bediente. Für יחדו liest man hier besser יחד; Waw ist wahrscheinlich aus dem folg. verdoppelt. Die vorgeschlagene Lesung ist vorzuziehen, weil der Ausdruck an dieser Stelle eine Bedeutung hat, die für יחד sich wohl nachweisen lässt, nicht aber für יחדו. Das Adverb heist hier nämlich nicht „zusammen“, sondern ist = für sich, d. i., ohne die beiden Diener. Doch ist es nicht dasselbe wie לבדם. Letzteres würde die Gesellschaft anderer nur räumlich ausschliessen, unser Ausdruck dagegen beschreibt die Handlung als eine solche, die nur Abraham und Isaac gemeinsam ist, bei der sie allein interessiert sind, und deren Zweck niemand sonst angeht. Diese seltene Bedeutung steht für יחד durch Esra 4, 3 fest, lässt sich aber für יחדו, wie bereits gesagt, nicht belegen.

8. Es liegt auf der Hand, dass der Satz וילכו שניהם יחדו an dieser Stelle einen andern Sinn haben muss als V. 6, da er sonst ganz überflüssig wäre. Hier ist der Sinn: und sie setzten beide den Weg fort mit gemeinsamem Bewusstsein von dessen Zweck, d. i., Isaac wusste nunmehr so gut als Abraham, wer zum Brandopfer bestimmt war, wie wenn sich beide darüber verständigt hätten. Dieser Gebrauch von יחדו ist ebenfalls selten, doch nicht beispiellos; vgl. zu Am. 3, 3.

9. ויערך את העצים heisst mehr als „er legte die Holzscheite zurecht“. עָרַךְ heisst ursprünglich und eigentlich abschätzen. Idiomatisch aber wird dieses Verbum gebraucht, um die Zuteilung so vielen Stoffes als für den Konsum mutmasslich für eine bestimmte Zeit genügen wird, auszudrücken. Ich meine Konsum im weitesten Sinne des Wortes. So ist ערך hier und an vielen anderen Stellen gebraucht mit Bezug auf das zur Verbrennung eines Opfers nötige Holz, welches auf einmal in mutmasslich genügender Quantität auf den Altar kam, ohne dass später mehr Scheite hinzugefügt wurden. In ähnlicher Weise wird unser Verbum gebraucht vom Zurichten einer Lampe, in die nach Mutmassung eine für einen bestimmten Zeitraum genügende Quantität Oel getan wird; vgl. Lev. 24, 3. Endlich wird dieses Verbum auch gebraucht vom Auftragen so vieler Speise

auf einen Tisch, als mutmasslich für das Mahl erforderlich ist. Letzterer Gebrauch ist auch auf das Göttermahl ausgedehnt; vgl. Jes. 65, 11 und Lev. 24, 8. Der Begriff des Abschätzens, von dem die Bedeutung des Verbums in all diesen Fällen ausgeht, liegt auch den Substantiven עֵרֶךְ, מערכה und מערכת in einigen Verbindungen zu Grunde; vgl. zu Ex. 39, 37. 40, 23. Ri. 17, 10. Neh. 10, 34 und 2 Chr. 29, 18. — Aus dem Schlusssatz scheint hervorzugehen, dass man, im Unterschied von Tieropfern, Menschenopfer zu ihrer Zeit auf dem Altar schlachtete; vgl. zu 2 K. 23, 20,

11. Oben zu 21, 17 ist gezeigt worden, dass der Engel JHVHs zur Hagar vom Himmel herunterrief, weil er es für unter seiner Würde hielt, ihretwegen auf die Erde herabzusteigen. Hier im Falle Abrahams ist natürlich an so etwas nicht zu denken. Hier gibt es für die Handlungsweise des Engels einen anderen, praktischern Grund. Allgegenwart ist nämlich dem hohen Altertum ein unbekannter Begriff. Im Homer müssen die Götter ihren Wohnsitz verlassen, wenn sie irgend wohin gelangen wollen; vgl, Od. I., 22 und Il. 1, 43—45. Im A. T. ist JHVH später allgegenwärtig, aber die Engel sind es nie. Die müssen vom Himmel herabsteigen, wenn sie auf der Erde etwas tun wollen, wie sie denn auch Jacob in seinem Traume an einer Leiter herauf und herabsteigen sah; vgl. 28, 15. Vom Himmel zur Erde ist aber eine sehr grosse Entfernung, für Menschen nach Chagiga 13a eine Reise von nicht weniger als fünfhundert Jahren. Mögen sich nun Engel noch so schnell bewegen, einige Minuten werden auch sie wohl brauchen, um diese riesige Strecke zurückzulegen. Hier aber war auch kein einziger Augenblick zu verlieren, denn schon hatte der Alte das Messer in der Hand und wollte damit über den Hals des Sohnes fahren. Darum blieb dem Engel, wenn er Isaac noch retten wollte, nichts übrig, als seinen Gegenbefehl vom Himmel herunter zu rufen. — Ueber die Vorstellung, wonach man sich einen vom Himmel zu einem Menschen auf der Erde direkt gelangenden Befehl denken konnte, sieh zu Ri. 9, 7. — Die Wiederholung des Namens des Angerufenen geschiet meistens aus Eile oder Ungeduld; vgl. zu Ex. 3, 4 und 1. Sam. 3, 10. Hier ist nach dem oben Gesagten erstere die Ursache.

12. אל תעש לו מאומה ist selbstverständlich nicht absolut zu verstehen. Ueber den beschränkten Sinn von מאומה vgl. die Schlussbemerkung zu 30, 31.

13 Für אַיִל ist unbedingt אַיָּל zu lesen. Für diese Lesart spricht nicht nur der Umstand, dass sich das Tier mit seinen Hörnern verfängt, was beim Geweih des Hirschbocks leichter geschieht als bei den minder komplizierten Hörnern des zahmen Widders, und dass die Selbstverfangung des Tieres überhaupt nötig war, wenn Abraham dessen habhaft werden sollte, sondern auch der viel wichtigere Umstand, dass der אַיִל ein Haustier ist und als solches einen Besitzer hat. Ein solches Tier würde sich Abraham unmöglich ohne weiteres angeeignet haben. Am allerwenigsten wäre ein auf diese Weise usurpiertes Tier als Opfer annehmbar; vgl. 2 Sam. 24, 24. Mal. 1, 13 und sieh zu Jes. 81, 8. Die Mischna sucht diese Schwierigkeit zu beseitigen, indem sie unseren Widder unter die unbegreifliche Dinge zählt, die im Abenddunkel des sechsten Schöpfungstags gaschaffen wurden, und damit sagen will, dass dieses zahme Tier unerklärlicher Weise niemandem gehörte; vgl. Aboth 5, 6. Diese Erklärung mag für den frommen Glauben genügen, nicht für die Wissenschaft. Die Mischna und die Massora, die ihr folgt, zogen die Aussprache אַיִל vor, weil vom Wilde sonst im A. T. kein Opfer dargebracht wird. Allein in diesem Ausnahmsfall eignete sich gerade das ausserordentliche Opfertier zum Ersatz für das ursprünglich verlangte ausserordentliche Opfer. Vom ethischen Standpunkte lässt sich natürlich gegen den Hirschbock, der res nullius oder res communis ist oder wenigstens dazumal es war, als Opfertier nichts einwenden; sieh jedoch die Schlussbemerkung zu Lev. 1, 2.

14. יהוה יראה, das sichtlich auf אלהים יראה in V. 8. anspielt, ist = JHVH versorgt, wörtlich: sorgt für. Danach heisst die, wie der Verfasser uns sagt, sprichwörtlich gewordene Redensart בהר יהוה יֵרָאֶה auf dem Berge JHVHs, da ist man versorgt, wörtlich: da ist dafür gesorgt. Es war also zur Zeit des Verfassers sprichwörtlich, dass in Jerusalem, der Hauptstadt des Reiches und dem religiösen Mittelpunkt, wo der Fremdenverkehr so gross war, und wo es so viel des Zehnten und des Opferfleisches zu verzehren gab, und letzteres noch dazu mindestens innerhalb zweier Tage verzehrt werden musste, sodass man froh war, wenn jemand dabei half, niemand darben kann.

16. נשבעתי ist im Sinne des Präsens zu verstehen. Das Perf. ist gebraucht, weil mit dem Worte zugleich die Handlung vollendet ist. Dieser Gebrauch des Perf. ist allen semitischen Sprachen gemein. Waw in ולא ist begründend; vgl. Ex. 5, 23 ומאז.

17. כי ist hier wiederholt, weil das Beschworene von derselben ersten Partikel durch die Begründung getrennt ist; vgl. die Schlussbemerkung zu 20, 7.

Der Satz „deine Nachkommen sollen das Tor ihrer Feinde in Besitz nehmen“ wiederholt sich nur noch 24, 60. Beidemal ist die Redensart gebraucht mit Bezug auf jemand, dem unmittelbar vorher zahlreiche Nachkommenschaft gewünscht oder verheissen ist. Danach ist das Tor eines feindlichen Landes in Besitz nehmen so viel wie ein fremdes Land erobern und dort eine Kolonie gründen, um der Uebervölkerung des eigenen Landes abzuhelfen.

18. Das Ganze von V. 15 bis hierher ist späterer Einsatz. Das sieht man schon am Stile, besonders aber am abermaligen Rufen des Engels vom Himmel statt einfach seine V. 12 enthaltene Rede mit diesen Verheissungen fortzusetzen.

24. Diese Mitteilung soll die Tatsache betonen, dass Rebeka, die künftige Frau Isaacs, nicht die Enkelin Nahors von einem Kebsweib ist. Denn die Kinder eines Kebsweibs hatten nicht dieselben Rechte wie die Kinder der rechtmässigen Frau; vgl. 25, 6.

XXIII.

1. ויהיו חיי שרה ist unhebräisch. Denn die Lebensdauer eines Menschen kann nur durch ימי פ׳, שני פ׳, שני חיי פ׳ oder ימי שני חיי פ׳, aber nicht durch blosses חיי פ׳ ausgedrückt werden. Ferner hinkt am Schlusse des Verses שני חיי שרה ungeschickt und zwecklos nach. In Anbetracht dessen ist letzteres an seiner Stelle als alte Verbesserung des in seinem Zusammenhang unhebr. חיי שרה am Aufang zu streichen und dies danach zu emendieren, sodass der erste Satz ויהיו שני חיי שרה וגו׳ lautet.

2. ויבא אברהם ist = und Abraham schickte sich an, machte Anstalten. Ungefähr so kommt בוא auch Ex. 20, 20 vor und ganz so sehr oft in der Mischna.

3. Ueber die Masculinform von מת als Bezeichnung einer weiblichen Leiche vgl. zu Num. 12, 12. Die Ansprache an die Hethiter fand bei Abraham daheim statt, wohin sie gekommen waren, mit ihm zu kondolieren und ihm die unter den Umständen nötige Hilfe anzubieten; vgl. zu V. 10. Zu dieser Annahme zwingt der Umstand, dass der erste Halbvers kein Verbum der Bewegung enthält. Ohne ein solches Verbum besagt jener Satz nur, dass Abraham von seiner Positur, in der er über die Leiche gebeugt sass, sich erhob, um die Hethiter anzureden.

4. גר ותושב, worin Waw adversativ zu fassen ist, bezeichnet einen Begriff und heisst ansässiger Fremdling, zum Unterschied von dem durchreisenden oder nur kurze Zeit sich aufhaltenden Fremden; vgl. Lev. 25, 47b, wo der Ausdruck ohne Konjunktion gebraucht ist. Im Talmud kommt dieser Ausdruck stets nur ohne Waw vor. אחזת קבר ist ein Besitztum, das sich zur Grabstätte eignet; vgl. Num. 32, 1 מקום מקנה. Welcher Art ein solches Besitztum ist, wird aus den Bemerkungen zu V. 9 und 13 erhellen.

5. Streiche לו oder lies לא und ziehe dies zum Folgenden. Die meisten der Neuern lesen לוּ und ziehen dieses zum Folg., allein damit ist hier nicht geholfen, weil לוּ mit folgendem Imperativ undenkbar ist; vgl. zu V. 13, welche Stelle Anlass zur Korruption hier gab.

6. Wenn man das Schlusswort im vorherg. Verse לוּ sprechen und dieses hierher ziehen will, muss man hier ישמעני für שמעני lesen. Man beachte das Suff. Sing. in אדני, obgleich die Redenden eine Mehrheit sind. Dies ist im Hebräischen bei der Anrede feste Regel, vgl. 42, 10. 43, 20. 44, 7. 47, 18 Num. 32, 25. Eine Ausnahme macht nur יהוה אדנינו. Im Arab. dagegen sagt man in solchem Falle stets سيّدنا mit Suff. Pl. נשיא אלהים hat keine religiöse Bedeutung. אלהים dient in dieser Verbindung, wie öfter, nur dazu, den Begriff des vorherg. Nomens zu steigern. Danach ist der Ausdruck = hochverehrter Fürst.

7. קום, welches im eigentlichen Sinne das gerade Gegenteil von השתחוה ausdrückt, könnte hier zwar vor diesem die Vorbereitung zu dessen Handlung bezeichnen; vgl. Ex, 32, 10. Doch scheint mir, dass der Text an dieser Stelle ursprünglich וַיִּקֹּד für ויקם las. Ueber die Verbindung ויקד וישתחו vgl. 24, 26. 43, 28. Ex. 12, 27. 1 K. 2, 16. Was השתחוה betrifft, so entspricht dies, sofern seine Handlung einem Sterblichen gilt, dem griechischen προσκυνεῖν, wie letzteres von der abgöttischen Verehrung der Perserkönige vorkommt, nur dann, wenn es durch אפים oder אפים ארצה und dergleichen adverbiell näher bestimmt ist. Ohne solche adverbielle Bestimmung bezeichnet השתחוה nur eine mehr oder minder tiefe Verbeugung.

9. אשר בקצה שדהו charakterisiert das in Rede stehende Grundstück, das sich besonders zur Grabstätte eignet. Die Makpela-Höhle war am Rande der Felder Ephrons gelegen und konnte daher durch die öffentliche Strasse erreicht werden, ohne dass man, um dahin zu gelangen, durch ein fremdes Feld gehen musste.

Deswegen eignete sich das Grundstück für Abrahams Zweck. Denn man war, wie gleich gezeigt werden soll, mit Bezug auf eine Grabstätte ganz besonders heikel und skrupulös und vermied dabei alles, dagegen irgend jemand etwas einwenden konnte. בתוככם kann sich auf אחזת קבר, dem es vorangeht, grammatisch nicht beziehen. Aus logischen Gründen kann aber der Ausdruck auch nicht nähere Bestimmung zu מערת המכפלה sein, das durch den Relativsatz hinlänglich beschrieben ist. Es bleibt daher nichts übrig als בתוככם zu dem Subjekt und der Handlung des Verbums in Beziehung zu bringen. Der Sinn des Ausdrucks im Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorherg. ist danach der: um den vollen Preis soll er sie mir abtreten so wie er unter euch sich befindet, d. i, in euerem Beisein; vgl. V. 10 und 11.

10. Bei dem Ausdruck באי שער עירו ist nicht an das Tor der Stadt als Beratungsplatz zu denken, denn es ist am Eingang nicht gesagt, dass diese Unterhandlungen am Tore stattfanden, und wir haben daher oben die begründete Vermutung ausgesprochen, dass Abraham den Hethitern seine Bitte vortrug, als sie bei ihm zum Kondolenzbesuch waren. Zum Besuche gekommen waren aber nur die hochbetagten Männer, die ungefähr in demselben Alter standen wie Abraham, und diese Greise werden hier באי שער genannt. Der Ausdruck erklärt sich aus der ursprünglichen Bedeutung von בוא, welches, wie schon früher bemerkt, heisst: „das eigene Heim betreten.“ Von diesem Begriff ausgehend, ist בוא dem יצא in dessen idiomatischem Gebrauch entgegengesetzt. Wärend nämlich יצא in den Krieg ziehen heisst, bedeutet בוא zunächst vom Kriege zurückkehren, vgl. die häufige Redensart צאת ובוא, dann aber auch daheim bleiben, in den Krieg nicht ziehen. Ueber die Entstehung dieser letztern Bedeutung aus der vorhergehenden vgl. die Ausführung zu 38, 23. Danach bezeichnet der in Rede stehende Ausdruck die Männer der Stadt, die wegen ihres hohen Alters nicht mehr in den Krieg mitziehen; vgl. zu 34, 25. Die Männer werden hier als solche bezeichnet, weil Männer, die wegen ihres hohen Alters nicht mehr in den Krieg mitziehen, sich um die innern Angelegenheiten der Stadt und ihrer Bürger kümmern, weshalb Abrahams Anliegen in den Bereich ihrer Tätigkeit gehörte.

12. Sehr charakteristisch ist es, dass die Verbeugung hier nicht dem Ephron, sondern den andern Anwesenden gilt. Dankbar für ihre freundliche Fürsprache, verbeugt sich Abraham tief vor seinen Wohltätern; aber Ephron gegenüber tut er nichts dergleichen,

weil die Unterhandlung mit ihm rein geschäftlich ist; wenigstens war es Abrahams Absicht und Wunsch, dass sie eine solche sei. Man sieht also, dass, so höflich diese Unterhandlung auch geführt ist, sie dennoch keine Spur von unserer modernen Heuchelei zeigt, mit der wir im Kaufmannsladen für unser gutes Geld nur wünschen und bitten.

13. אתה ist, wie, wenn ich nicht irre, schon Hitzig richtig vermutet, 2. Per. Perf. Kal. von אות, wovon das häufigere Imperf. יֵאוֹת gleichfalls Kal ist. Nur ist unser Wort אֹתָה zu sprechen; vgl. dieselbe Form von אור, טוב und besonders בוש. Für לו aber lies לִי und verbinde dieses mit dem Verbum. Zur Konstr. unseres Verbums mit ל vgl. 34, 15. 22 ff. Danach ist der Sinn des Ganzen der: wenn du mir zu willfahren gedenkst, so höre mich an. Die Korruption ist hier älter als in V. 5 und hat, wie oben bemerkt, jene herbeigeführt. לו mit folg. Imperativ ist absolut unhebräisch.

Indem Abraham die Annahme des ihm unentgeltlich angebotenen Grundstücks verweigert und auf dessen Ankauf besteht, wird er nicht von allgemeinen Grundsätzen geleitet, wonach jeder sich selbst achtende und die Unabhängigkeit liebende Mensch es vorzieht, was er braucht, es sei ein Hochzeitskleid oder eine Grabstätte, zu kaufen als sich schenken zu lassen. Diese Weigerung Abrahams beruht auf einer besondern israelitischen Anschauung. Wir haben zu 17, 12 gezeigt, dass in Sachen der Religion nur das als wahres Eigentum galt, was man käuflich an sich brachte. So weit kann diese Anschauung wohl kaum als speziell israelitisch angesehen werden. Aber die strenge Durchführung dieses Grundsatzes bis zu seinen äussersten Konsequenzen ist nur den Israeliten eigen. Nicht nur wurde ein Tier, in dessen Besitz man widerrechtlich gelangt war, zum Opfer als unannehmbar erachtet, sondern selbst ein geschenktes Tier scheute man sich seinem Gotte zu opfern. Ebenso durfte der Platz, worauf temporär ein Altar errichtet und nachmals der Tempel erbaut werden sollte, nicht als Geschenk angenommen werden; vgl. 2 Sam. 24, 22—25 und 1 Chr. 21,22—24. Man blieb aber auch hier nicht stehen; man ging noch weiter. Eine Grabstätte galt wohl im allgemeinen für levitisch unrein, aber dessenungeachtet war sie auch für den Hebräer wegen seiner Teueren und Lieben, die dort ruhten, eine heilige Stätte; vgl. Neh. 2, 3. Darum kam bei der Acquisition einer Grabstätte derselbe Grundsatz in Anwendung wie bei Sachen der Religion. Aus diesem Grunde gab es im israelitischen Altertum keine Gemeinde-

Gottesäcker, weil gemeinsamer Besitz Eigentum des Individuums nicht genannt werden kann. Aber auch da endet der Grundsatz nicht, sondern geht noch weiter. Wenn es irgendwie anging, zog man nämlich ein gekauftes Grundstück dem von den Vätern ererbten als Grabstätte vor; sieh 50, 13. Jos. 24, 32. 1 K. 16, 24. 28. Der Grund ist offenbar der, dass man von dem ererbten Grundstück nicht weiss, ob es auf ehrliche Weise in den Besitz der Väter kam, und dass im besten Falle der Urahn durch Eroberung des Landes in dessen Besitz gelangt war, aber, soweit die Religion und ihre Sachen in Betracht kommen, ein Eigentumsrecht darauf nicht beanspruchen konnte. Den Gipfelpunkt aber erreicht dieser Grundsatz in seiner Anwendung auf Geschenke. Jemand macht uns ein Geschenk, weil er eine gute Meinung von uns hat und uns dadurch seine Achtung bezeigen will. Möglich jedoch, dass er sich in uns täuscht und wir seine gute Meinung nicht verdienen. In solchem Falle verdienen wir auch sein Geschenk nicht, und dieses wird daher auch nicht unser ehrliches und wahres Eigentum. Aus diesem Grunde weigert sich Abraham standhaft, die Grabstätte als Geschenk anzunehmen, und zieht es vor, sie nicht nur zu kaufen, sondern auch den vollen Preis für sie zu zahlen. Mit diesem strengen Grundsatz hängt auch der Umstand zusammen, dass im A. T., wo von der Bestattung einer Leiche in einer angekauften Grabstätte die Rede ist, gewöhnlich auch deren Kaufpreis genannt wird; vgl. Jos. 24, 32. 1 K. 16, 24. 28.

14. Zieh hier mit allen Neuern das Schlusswort zum folgenden Verse.

15. Dass das Schlusswort des vorherg. Verses hierher zu ziehen ist, ist schon im vorherg. bemerkt worden. Doch ist für dieses לו nicht לוּ, sondern לא zu lesen, da לוּ mit folg. Imperat., wie schon oben bemerkt, unhebräisch ist. Ueber לא אדני = „nicht doch, mein Herr“ vgl. 42, 10. 1 Sam. 1, 15. und 2 K. 6, 12.

16. Streiche לסחר als spätern Zusatz, der auf Missverständnis des vorherg. עבר beruht. Im Arab. bedeutet عبر I. und VIII. betrachten, untersuchen und wird besonders gebraucht vom Untersuchen von Münzen auf ihr Gewicht und ihren Gehalt an echtem Metall. Und diese Bedeutung hat עֹבֵר hier. Demgemäss heisst כֶּסֶף עֹבֵר, worin das Partizip substantivisch gebraucht ist und das ihm vorangehende Nomen im st. constr. steht, Silber eines Unsuchers, d. i., Silber, das man auch jemandem als Zahlung geben kann, der die ihm dargebotenen edlen Metalle untersucht und nicht

auf Treu' und Glauben annimmt. Mit Bezug auf Silber kommt עבר so nur noch 2 K. 12, 5 vor, wo auch der Zusatz לסחר fehlt. Aber in der allgemeinen Bedeutung betrachten findet sich dieses Verbum im A. T. nicht weniger als etliche dreissig Mal, einmal sogar in Hiph. in kausativem Sinne, ohne dass unsere Alttestamentler, unter denen manche Arabisten sind, auch nur eine Ahnung davon hätten. Da kann man freilich mit grosser Selbstgefälligkeit von der Höhe reden, auf der die alttestamentliche Wissenschaft gegenwärtig steht. Wahrlich, wir haben es weit gebracht, Dank unsern dreibändigen Grammatikern und unsern unermüdlichen Lexikographen, die alle drei Jahre eine neue verbesserte und vermehrte Ausgabe des hebräischen Wörterbuchs in die Welt setzen.

Von den andern Fällen, in denen עבר die obengenannte Bedeutung hat, wird jeder an seiner Stelle nachgewiesen werden.

Die Quellenkritik schreibt dieses ganze Stück P zu, doch spricht der hier angegebene Preis des Grundstücks nicht dafür. Denn im A. T. richtet sich der angegebene Preis einer Sache nach den Zeitverhältnissen des Verfassers. So war z. B. der Preis, den David für Arawnas Tenne zahlte, nach 2 Sam. 24, 24 fünfzig Silbersekel, nach 1 Chr. 21, 25 dagegen nicht weniger als sechshundert Goldsekel, und dieser ungemein grosse Unterschied in der Angabe erklärt sich nur durch die Verschiedenheit der Zeitverhältnisse der beiden Verfasser. In der viel spätern Zeit des Verfassers der Chronik kostete ein derartiges Grundstück ungleich mehr als zur Zeit, wo das Buch Samuel geschrieben wurde. Daher seine viel höhere Angabe, die freilich bei alle dem arg übertrieben ist. Leider lässt sich der Verfasser keiner dieser beiden Bücher mit irgend einem Grade von Sicherheit bestimmen. Aber wir wissen ziemlich genau, wann Jeremia lebte. Dieser Prophet kaufte von seinem Vetter ein Grundstück von, wo nicht grösserem, so doch sicherlich nicht geringerem Umfang als die hier beschriebene Grabstätte für siebzehn Silbersekel; vgl. Jer. 32, 9. Wenn man nun die Preise der beiden letztgenannten Grundstücke miteinander vergleicht, muss man die Zeit der Abfassung unserer Erzählung um mindestens volle zweihundert Jahre später ansetzen, als es seitens der Quellenkritik geschieht.

Die Konstruktion von קבר mit אל zeigt, dass ersteres eigentlich ein Verbum der Bewegung ist. Zwar kann אל auch mit einem Verbum der Ruhe gebraucht werden, aber das dreimalige שמה statt

שם in Verbindung mit קבר־ 49, 31 beweist, dass die Präposition hier eine Bewegung ausdrückt.

20. מאת בני חת, das auch 49, 32 nach V. 30 vorangegangenem מאת עפרן החתי hinzugefügt ist, heisst entweder Dank den Bemühungen der Hethiter oder, was wahrscheinlicher ist, es drückt die Zustimmung der Hethiter aus. Denn die בני חת hätten als Mitbürger Ephrons gegen dessen Abtreten seines Grundstücks an einen Fremdling Einwand erheben können. Dass die Leute ihre Zustimmung gaben, ist wegen der zu V. 13 ausführlich erörterten Peinlichkeit bei der Wahl einer Grabstätte ausdrücklich erwähnt.

XXIV.

1. Das hohe Alter Abrahams ist hier erwähnt zur Erklärung, warum der Patriarch das äusserst wichtige Geschäft, wovon im Folgenden die Rede ist, einem Sklaven auftrug und nicht vielmehr selber persönlich besorgte. Denn es kam auch sonst vor, dass sich die Eltern eines jungen Mannes in ein fremdes Land begaben, für ihn ein Mädchen zu werben; vgl. Ri. 14, 5. Aber Abraham war zur Zeit zu alt, um die weite Reise nach Mesopotamien zu unternehmen. Tatsächlich ist der Weg nach dem Berge Moria, wo Isaac geopfert werden sollte, die letzte Reise Abrahams, von der wir wissen.

2. Es liegt in der Natur der Sache, dass in der Familie, aus der alles Gemeinwesen hervorging, der Aeltere für den Jüngeren handelt. Daher werden die Repräsentanten einer Stadt, eines Volkes oder eines Landes, ohne Rücksicht auf ihr Alter, deren, respekt. dessen זקנים genannt; vgl. die häufigen Verbindungen זקני העיר und זקני ישראל, wie auch Pr. 31, 23 זקני ארץ. Mehr noch, in der Sprache der Mischna heisst ein Priesterausschuss, der gelegentlich an den Hohenpriester abgesandt wurde, זקני כְהֻנָּה; vgl. Joma 1, 5. Jeder, der einen andern repräsentiert, ist also dessen זקן. Danach ist hier זקן ביתו zu verstehen. Der Ausdruck bezeichnet den Boten als den Mann, der Abraham in den Angelegenheiten seines Hauses repräsentierte und für ihn handelte. In Abrahams bescheidenem Hause gab es nur einen einzigen זקן; ein königliches Haus hat mehrere זקנים; vgl. 50, 7 und 2 Sam. 12, 17. Sogar JHVH hat später als König solche זקנים, bei deren Bezeichnung aber der Ausdruck בית, weil er nur vom Tempel verstanden werden könnte, vermieden ist; vgl. zu Jes. 24, 23.

Was nun den zweiten Halbvers betrifft, so denken manche Erklärer nach Midr. rabba. Gen. Par. 59 an die Beschneidung, andere an den Phalloskultus, als sollte der Knecht beim Schwur die Hand dahin tun, etwa wie man sie jetzt beim gerichtlichen Eid auf das heilige Buch legt. Allein die alten Hebräer kannten ein solches Verfahren nicht; sie schwuren nicht bei einer heiligen Sache, sondern bei ihrem Gotte oder bei der Person, die sie anredeten, wenn diese hoch über ihnen stand. Uebrigens beschwört ja Abraham den Knecht bei JHVH selbst, und wozu bedurfte es dabei noch eines heiligen Gegenstands? Aber auch angenommen, der Schwur sollte bei dieser Gelegenheit aus irgend einem uns unbekannten Grunde bei JHVH und noch dazu bei einer heiligen Sache geschworen werden, war doch der Schwörende ein Knecht Abrahams und mithin nach 17, 27 selber beschnitten, hatte daher den heiligen Gegenstand, ob bloss Phallos oder Glied der Beschneidung, an sich selbst, und unter solchen Umständen musste sich ja schon aus Anstand die Berührung des eigenen Körperteils eher empfehlen als die Berührung eines andern, dazu noch des Herrn. Ferner wird uns in dem hier vorliegenden Falle V. 9 wohl erzählt, dass der Knecht beim Schwur buchstäblich so tat, wie ihm befohlen wurde, im Falle Josephs aber, an den nach 47, 29 derselbe Befehl erging, erfahren wir in der Folge nicht, dass er ihn buchstäblich ausgeführt hätte. Mit Ausnahme dieser beiden Fälle, des Knechtes Abrahams und Josephs, kommt so etwas wie das hier Befohlene in Verbindung mit einem Schwur im A. T. nicht vor. Diesen Umstand in Betracht ziehend, ahnte schon RŠBM, dass das hier Befohlene „nur im Falle eines Knechts dem Herrn gegenüber und eines Sohnes gegenüber dem Vater, nicht aber im Falle eines Menschen irgend einem andern gegenüber beim Schwur Sitte war. Dieses, kürzer gefasst und verallgemeinert, heisst: diese Art Schwur war Sitte nur einer Person gegenüber, der man aus irgend einem Grunde unbedingten Gehorsam schuldete, nicht aber zwischen zwei gleichgestellten Personen. Von hier aus muss unser Versuch, den fraglichen Befehl zu erklären, ausgehen.

Und da muss vor allem daran erinnert werden, dass im Hebräischen jemandes Nachkommen durch יצאי ירכו bezeichnet werden; vgl. 46, 26. Ex. 1, 5 und Ri. 8, 30. Auf derselben Vorstellung, die diesem hebräischen Ausdruck zu Grunde liegt, beruht offenbar auch die griechische Sage, wonach der schon im Mutterleibe verwaiste Dionys nach dem Tode seiner Mutter von Zeus, seinem

Vater, bis zu seiner Geburt in der Hüfte, d. i., da woher die Empfängnis gekommen war, herumgetragen wurde. Auf diese Vorstellung, dass die Zeugungskraft in der Hüfte liegt, weist auch das homerische ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται, darin γόνυ metonymisch für μηρός steht, Od. I, 400 und öfter, sichtlich hin; denn nur danach konnte man sich alles Zukünftige, ehe es geschieht, im Schosse der Götter ruhend denken. Besonders wichtig für unsere Betrachtung ist der Umstand, dass im Homer Supplikanten die γοῦνατα dessen berühren, den sie anflehen; sieh Od. VI., 142 und Il. I, 407. 500. Auch unter den modernen Slaven umfasst der Bauer zum Zeichen der Ehrfurcht das Knie seines Herrn, was dieser wiederum einer höher gestellten Persönlichkeit gegenüber tut; sieh Mickiewicz, Pan Tadeusz I., 349.

Aus alle dem geht unverkennbar hervor, dass jemands Hüfte berühren so viel ist wie zu ihm sagen: du bist mein Vater oder mein Herr, und ich schulde dir unbedingten Gehorsam. Vater oder Herr bleibt sich hier gleich, weil alle Autorität ursprünglich patriarchalisch ist.

Von diesem Gesichtspunkt aus heisst שים נא ידך תחת ירכי einfach: ich fordere von dir unbedingten Gehorsam, den du mir schuldest. Und weil der Ausdruck bildlich gemeint war, kam es nicht darauf an, ob dieser Befehl buchstäblich ausgeführt wurde, wie hier, oder nicht, wie im Falle Josephs. Sieh zu 32, 26.

3. Abrahams fester Entschluss, sich unter keinen Umständen mit den Kanaanitern zu verschwägern, erklärt sich aus der Verheissung JHVHs, ihr Land seinen Nachkommen zum Wohnsitz zu geben. Denn es würde eine unangenehme Sache gewesen sein, wenn man sich nachher gezwungen gefunden hätte, ein Volk, mit dem man verschwägert wäre, gänzlich auszurotten, um von dessen Land vollends Besitz zu nehmen; vgl. zu 28, 9.

Im Arab. bedeutet أَبَى, dem אבה etymologisch entspricht, geradezu abgeneigt sein, nicht wollen, und der Umstand, dass sich das hebr. Verbum nahe an dreissigmal mit Negation und nur zweimal, nämlich Jes. 1, 19 und Hi. 39, 9 (an letzterer Stelle in einer rhetorischen Frage, die virtuell einer Verneinung gleichkommt), ohne solche findet, berechtigt zur Annahme, dass auch dieses ursprünglich dieselbe Bedeutung hatte. Die Negation wurde demnach bei אבה anfangs nur gebraucht, um den Begriff des Verbums zu steigern. (Denn dass im Hebräischen in der ältern Zeit, ebenso

wie im Griechischen und in den slavischen Sprachen, zwei Negationen einander nicht aufhoben, beweisen mehrere erhaltene Beispiele von doppelter Verneinung; vgl. Ex. 14, 11. 1 K 10, 21. 2 K 1, 3.) Erst später vergass man durch den häufigen Gebrauch des Verbums mit Negation dessen eigentliche Bedeutung, und nachdem das geschehen war, fing man an, es im Sinne von „wollen“ und ohne Verneinung zu gebrauchen.

7. אלהי השמים ist ein Ausdruck, den die vorexilische Sprache nicht kennt. — Die beiden Relativsätze sind wegen des Vorhergehenden und des Folgenden hinzugefügt und besagen: der Gott, der mich wegnahm von meines Vaters Haus und meinen Nachkommen dieses Land versprach, kann ebenso wenig wollen, dass mein Sohn dahin zurückkehre, wie dass ich mich mit dem Volke dieses Landes verschwägere, und er wird deshalb gewiss dafür sorgen, dass beides nicht geschehe. — נשבע ist hier nicht vom Eide zu verstehen, da JHVH die Verheissung, von der hier die Rede ist, wohl öfter wiederholte, aber niemals durch einen Eid besiegelte. Oben 22, 17 geht zwar der Verheissung ויירש זרעך את שער איביו ein Eid JHVHs voran, aber jene Verheissung ist eine allgemeine und bezieht sich nicht auf ein spezielles Land; vgl. hier weiter unten V. 60 die ähnlich lautende Segensformel im Munde der Verwandten Rebekas, die von der Verheissung des Landes Kanaan an Abraham und seine Nachkommen nichts wussten. Tatsächlich wird im Hebräischen jedes feierliche Versprechen durch נשבע ausgedrückt.

8. Man beachte hier den Gebrauch von זאת ohne Artikel, obgleich es sich auf ein Nomen mit Suff. bezieht. Das ist im Hebr. bei diesem Pron. demonstr., wenn es sich auf ein Nomen bezieht, das bloss durch ein Suff. determiniert ist, feste Regel ohne Ausnahme; vgl. Deut. 5, 26. 21, 20. Jos. 2, 14. 20. Dan. 10, 17. 2 Chr. 24, 18. — Was die Sache anbelangt, so enthält der Satz ונקית משבעתי זאת für den gesetzten Fall nicht die Erlaubnis, um ein kanaanitisches Weib zu werben, denn wenn Abraham dazu sich bequemen müsste, könnte er es ja an Ort und Stelle selber tun und brauchte dafür nicht den Knecht. Die Worte besagen einfach dies: dann hast du deine Pflicht getan, und die Sache geht dich weiter nicht an.

10. LXX bringen hier, wie schon früher einmal bemerkt, das erste וילך nicht zum Ausdruck. Sie übergehen dieses Textwort, weil sie es nicht verstanden. Dieses וילך ist aber nötig, weil sonst כל טוב als zweites Objekt zu ויקח gefasst werden könnte, was LXX

fälschlich auch tun. Tatsächlich bilden die Worte וכל טוב בידו einen Umstandssatz, der in Verbindung mit dem vorherg. וילך heisst: und schickte sich zur Abreise an, mit der Vollmacht, über das ganze Vermögen seines Herrn zu verfügen, versehen. Diese Vollmacht war dem Boten gegeben wohl auch für den möglichen Fall, dass für die Braut ein sehr hoher Kaufpreis, מהר genannt, verlangt werden sollte; vgl. 33, 12. Besonders aber lag in dieser Vollmacht für den Knecht die Berechtigung, Isaac den Eltern der Braut gegenüber als den alleinigen Erben des grossen Vermögens Abrahams darzustellen, was der Knecht nach V 35 und 36 auch tat. Die Welt ist immer dieselbe gewesen, und bei der Wahl eines Gatten für eine Tochter empfiehlt sich der alleinige Erbe eines reichen Mannes von jeher als gute Partie.

טוב aber ist hier, wie auch überall, wo es vorkommt (und es kommt an dreissigmal vor), st. constr. des substantivischen טֹוב. Ein Substantiv טוב im st. absol. kennt die Sprache ebenso wenig, wie ein solches, das im st. constr. טֹוב lautete. Denn Jes. 63, 7 lässt sich טוב sehr gut als Infinitiv fassen, und Neh. 9, 25 liegt eine falsche Punktation vor. Deut. 6, 11 kann טוב ebenfalls als st. constr. gefasst werden. Das substantivische טֹוב ist eigentlich ein Infinitiv. Daraus erklärt sich die Form seines st. constr., wie auch der Umstand, dass es keinen Plural bildet; vgl. die Bemerkung zu רום Jes. 2, 11.

11. Hierzu macht Rab Huna eine sehr feine Bemerkung. Wer freien geht, sagt der alte Rabbi, der merkt auf Hundegebell, d. i. auf etwaige üble Nachrede über die Mädchen, aus denen er zu wählen hat; vgl. Midrasch rabba Gen. zu unserer Stelle. Danach wäre hier das aus dem Wasser gezogene Omen ein späterer Einfall des Knechtes, und was ihn anfangs am Brunnen zu halten veranlasste, wäre der Gedanke an die Möglichkeit, dass er von den Wasser schöpfenden Mädchen über irgend welche der Töchter im Vaterhaus Abrahams etwas Nachteiliges hören und dadurch imstande sein würde, die so Beleumdete von seiner Liste zu streichen. Dies erinnert so lebhaft an die Szene am Brunnen und das Gerede der Dirnen über Gretchen in Goethes Faust.

12. Man beachte hier die Anrede des Boten an JHVH. Sie lautet „Gott meines Herrn“, nicht „mein Gott“, weil JHVH nur Gott des gesamten Volkes oder des Stammvaters ist, aber nicht der Gott eines gewöhnlichen Individiuums, viel weniger eines Knechtes oder Sklaven; vgl. die Ausführung zu 26, 24. הקרה נא לפני

heisst eigentlich, stelle vor mich hin zum Angriff, bringe mir in den Schuss, vgl. 27, 20, dann aber schlechtweg: lass mir's gelingen.

13. ובנות אנשי העיר, nicht bloss ובנות העיר. Ersteres bezeichnet nur die jungen Mädchen im elterlichen Hause; letzteres dagegen würde verheiratete Frauen einschliessen, an denen dem Boten nichts gelegen sein konnte.

14. Ueber das aus dem Darreichen des Wassers gezogene Omen sieh die Bemerkung zu 1 K. 17, 10.

16. Für יְדָעָהּ ist entschieden יֹדְעָה zu lesen. Dann ist selbstverständlich איש Objekt, während das vorherg. נערה das Subjekt bildet; vgl. 19, 8 und Num. 31, 17. Die massor. Lesung fördert eine Redensart zu Tage, die mit Bezug auf ein unverheiratetes Weib im ganzen A. T. beispiellos ist. Der Zusatz ואיש לא ידעה zeigt, dass בתולה an sich auch eine bürgerliche Jungfrau bezeichnen kann. Die Keuschheit Rebekas aber wird hier betont, um darzutun, dass ihre Willfährigkeit gegen den fremden Mann lediglich ihrer Herzensgüte entsprang und nicht etwa einem Mangel an jungfräulicher Zurückhaltung zuzuschreiben war.

21. Der anomale lange Vokal in der Endsilbe von משתאה, obgleich das Partizip in der gemeinen Prosa in dieser Verbindung nur im st. absol. stehen kann, scheint anzudeuten, dass die Punktatoren über dieses Wort sich nicht im Klaren waren. „Verwundert zusehen„ kann der Ausdruck nicht bedeuten, und diese Bedeutung passt auch hier nicht. Denn Rebekas Art und Weise beim Tränken der Kamele konnte den Knecht nicht in Erstaunen setzen oder auch nur sein Interesse erregen, da es ihm nicht an ihrer Handlung selbst, sondern nur an ihrer Bereitwilligkeit dazu gelegen war; vgl. v. 14. 44. Dieses sonst nicht vorkommende Hithp. könnte möglicherweise mit dem arabischen سا spannen zusammenhängen und משתאה לה heissen „gespannt auf sie". Doch ist dies nicht wahrscheinlich, denn die Sprechweise ist kaum semitisch und überhaupt zu modern. Mir scheint, dass der Text ursprünglich מִשְׁתָּאֵל für משתאה hatte. משתאל לה hiesse dann fragte sich über sie, d. i., sann über sie nach. Dass Hithp. von שאל im Gebrauche war, zeigen Abstammung und Form des Ortsnamens אֶשְׁתָּאֹל Jos. 15, 33 und öfter. Was מחריש betrifft, so ist dies vielleicht bloss alte, in den Text geratene Randglosse zu משתאה. Wonicht, liesse sich dieses החריש mit حرص begierig sein kombinieren, und מחריש לדעת wäre = begierig zu erfahren. Freilich erheben sich gegen diese Kombination lautgesetzliche Bedenken. Was der Knecht erfahren wollte, war

natürlich, ob das Mädchen auch dem Vaterhaus Abrahams angehöre.

22. Ueber בקע זהב משקלו und den ähnlichen Satz am Schluss vgl. zu 16, 1. Was dort über Sätze, die eine Namensangabe enthalten, gesagt ist, gilt auch von Gewichtsangaben. Auch hier ist der Gebrauch von אשר ausgeschlossen, und auch hier wäre בקע זהב משקלו falsch, ומשקלו בקע זהב dagegen richtig; vgl. 2 Sam. 12, 30 gegen Num. 7, 13 ff. und Jos. 7, 21. — Hinter משקלו ist nach Sam. וישם על אפה einzuschalten und v. 47 zu vergleichen.

24. Hier soll nach den neuesten Erklärern der ursprüngliche Text gelautet haben בת מלכה אנכי אשר ילדה לנחור, was aber deshalb nicht möglich ist, weil Rebeka nur Enkelin Nahors und Milkas war.

27. עזב ist hier gebraucht von dem Unterlassen von etwas, das man sonst zu tun oder zu üben pflegt; vgl. zu Jes. 42, 16 und besonders zu Jona 2, 9, an welcher letzterer Stelle dieses Verbum ebenfalls חסד zum Objekt hat. אנכי בדרך bildet einen vollständigen Satz für sich und ist = ich bin auf dem rechten Wege, während נחני יהוה zum folg. zu ziehen ist. בדרך ist Kraft des Artikels so viel wie בדרך אמת in V. 48; vgl. 1 Sam. 6, 12 und Ps. 25, 8.

30. Um nicht in diesem Verse eine Wiederholung von 29 b sehen zu müssen, nimmt Ilgen eine Umstellung vor. Aber von einer Wiederholung kann hier die Rede nicht sein, denn ויבא ist lange nicht dasselbe wie וירץ. Im vorherg. macht sich Laban eilig auf den Weg, hier aber kommt er ans Ziel. Die wirkliche Schwierigkeit besteht darin, dass die Zeitangabe nur auf וירץ im vorherg. Verse und nicht auf unser ויבא passt. Dieser Schwierigkeit geht man aus dem Wege, wenn man ויהי auf das Vorherg. bezieht, sodass der Sinn ist: und das — Labans Laufen zu dem Manne — geschah, als er sah u. s. w. Die Konstruktion ist allerdings ungewöhnlich und vielleicht auch beispiellos, aber sie ist gewählt, um das eigennützige Motiv Labans bei seinem Eilen zum Fremden stark zu betonen. עמד ist hier mit על konstruiert, weil die Kamele, bei denen der Knecht stand, nach V. 11 sich gelagert hatten; vgl. zu 18, 2.

31. ברוך יהוה hat keine religiöse Bedeutung. Der Ausdruck heisst nichts mehr als Willkommener. So redete man besonders einen Fremden an, um ihm zu zeigen, dass er willkommen ist, und dass man zu ihm in nähere Beziehungen zu treten wünscht; vgl. 1 Sam. 23, 21, wie auch Ruth 3, 10, und sieh zu 26, 29.

32. וַיָּבֹא passt zu ויפתח und namentlich zu ויתן keineswegs. Das Satzgefüge ist nur dann ganz korrekt, wenn sich für alle drei

Verba das Subjekt aus dem vorherg. לבן ergänzt. Sprich daher וַיָּבֵא und fasse האיש als Objekt dazu. Dies stimmt auch mit der Ausdrucksweise in ähnlichen Stellen, in denen von der Aufnahme eines Gastes die Rede ist; vgl. V. 67. 43, 16. 47 und Ri. 19, 3.

36. זקונים bezeichnet die Jahre des Alters, זֹקֶן das Alter selbst, זקנה dessen Kundgebung durch die ihm eigenen Schwächen. אחרי זקנתה ist danach = nachdem sich bei ihr die Merkmale des Alters eingestellt hatten. Ueber den zweiten Halbvers vgl. zu V. 10.

40. Abrahams Einschärfung רק את בני לא תשב שמה (V. 8), lässt der Knecht in seiner Rede im folg. Verse weg, weil sie für die Angeredeten eine Beleidigung wäre, und aus demselben Grunde muss auch אשר לקחני מבית אבי וגו׳ (V. 7) hier durch das unanstössige אשר התהלכתי לפניו ersetzt werden und ואשר נשבע לי וגו׳ ganz wegbleiben; sieh zu V. 7.

41. Das völlig unbestimmte לא יתנו kann hier nach ולקחת אשה im vorherg. Verse nicht missverstanden werden. Doch ist die Kürze des Ausdrucks zu beachten und zu merken, wenn man so manche Erklärung in diesem Werke gehörig würdigen will; vgl. z. B. zu Jer. 8, 4.

47. Hier weicht die Angabe in der Ordnung der beiden genannten Handlungen von V. 22. 23 ab, doch ist dies noch lange kein Beweis gegen die Einheitlichkeit der Erzählung. Tatsächlich hatte der Bote in seiner ersten Aufregung und im eifrigen Bemühen, auf Rebeka Eindruck zu machen und sie für Isaac zu gewinnen, ihr unvernünftiger Weise zuerst die Geschenke gegeben, ehe er die wichtige, entscheidende Frage um ihre Abstammung an sie gestellt. Hier aber in seinem gelassenen Berichte der Vorgänge kommt die Frage, von der alles abhängt, zuerst, wie sich gebührt. Hierin, wie überhaupt in dieser ganzen Darstellung, zeigt sich bedeutende literarische Kunst. Nur wer den alttestamentlichen Schriftstellern solche Kunst abspricht, kann in der hier vorliegenden Variation einen Beweis gegen die Einheitlichkeit dieser Erzählung erblicken.

48. Von נחה ist mit der einzigen Ausnahme von Neh. 9, 12 das Perf. sonst immer Kal, nicht Hiph. Darum ist mir in dieser wohl nicht sehr viel ältern, aber doch gut klassischen Erzählung הנחני als Schreibfehler verdächtig, um so mehr, da oben v. 27 Kal gebraucht ist.

50. Hier fällt im ersten Satze schon das auf, dass der Sohn in einer Angelegenheit mitspricht, in der sonst der Vater allein das Wort hat. Dazu kommt noch, dass der Sohn gar vor dem

Vater genannt wird. Aber noch mehr muss es befremden, dass nach בתואל der Zusatz אביו fehlt, was im A. T. sonst in solcher Verbindung nicht zu geschehen pflegt; vgl. 11, 28. 22, 7. 26, 15. 18. 27, 22ff. 28, 8. 34, 4. 13. 35, 27. 43, 8. 46, 29. 47, 7. Ferner, Bethuel tritt in der ganzen Erzählung nur hier handelnd auf. Weiter unten V. 53 und 55 ist nur vom Bruder und der Mutter Rebekas die Rede. Die alten Rabbinen halfen sich über diese letztere Schwierigkeit hinweg, indem sie sagten, Bethuel habe nachher seine Tochter verweigern wollen, worauf er in der Nacht durch eine himmlische Schickung plötzlich starb; vgl. Midrasch rabba Gen. Par. 60. Dem modernen Erklärer genügt dieser deus ex machina schon deshalb nicht, weil Bethuel hier vom Anfang an kein Lebenszeichen gibt. Denn Rebeka erzählt nach V. 28 die überraschende Neuigkeit im Hause der Mutter, nicht des Vaters, und nicht der Vater, sondern der Bruder kommt heraus an den Brunnen, um den Fremden ins Haus einzuladen; vgl. V. 29. Das zeigt unverkennbar, dass Bethuel zur Zeit der Ankunft des Boten nicht mehr am Leben war. Danach las der Text hier ursprünglich ויען לבן בן בתואל ויאמר; erst nachdem בן unter dem Einfluss der vorherg. zwei Buchstaben irrtümlich weggefallen war, half man sich, indem man dem zweiten Namen die Konjunktion vorsetzte und den Sing. des darauf folgenden Verbums in den Pl. umänderte. Da der Vater der Rebeka nicht mehr lebte, war es ganz natürlich, dass Laban, ihr einziger Bruder, die entscheidende Antwort gab, vgl. V. 60, und darum wird er hier als Bethuels Sohn beschrieben. Die anderen Erklärer, die auf die Einheitlichkeit dieser Erzählung verzichten, nehmen hier eine andere Quelle an, wonach Bethuel zur Zeit noch lebte, und ändern V. 24 und 47 den Text, sodass der Name Bethuel darin nicht vorkommt. Andere wiederum tilgen diesen Namen aus der ganzen Erzählung. Als ob nach dem Tode eines Menschen sein Name nicht mehr genannt werden dürfte!

Fragt man nun, warum ist Bethuel zur Zeit bereits tot? So kann es hierauf vernünftiger Weise nur eine Antwort geben, und die ist: weil es dem Verfasser so besser passt. Denn von Bethuel ist in unserem Buche nicht wieder die Rede, wohl aber vielfach von Laban. Hätte der Verfasser hier Bethuel auftreten lassen, so würde das Auftreten Labans bei dieser Gelegenheit ganz haben unterbleiben müssen. Aus diesem Grunde fand es der Verfasser ratsamer, den Bethuel, dem wir förderhin nicht wieder begegnen, zu opfern und statt seiner uns den Laban, der in einer künftigen

Erzählung eine bedeutende Rolle spielt, schon hier vorzuführen und uns mit manchem Zuge seines Charakters, z. B. seiner Habgier, bekannt zu machen; vgl. V. 30 und sieh zu 44, 14.

56. Für das in dieser Verbindung kaum hebräische לארני ist nach Sam. אל ארני zu lesen.

59. V. 61 werden נערות genannt, die mit Rebeka in das fremde Land mitgingen. Aber die waren bloss Dienerinnen oder Sklavinnen, die beim Abschied keine Rolle spielen konnten. Dagegen wird die Amme, die Rebeka erzogen hatte, hier besonders erwähnt und in die Verabschiedung eingeschlossen. Manche der Erklärer erblicken hier ohne Grund einen Widerspruch gegen V. 61.

60. Auch die Anrede אחתנו beweist, dass der Vater nicht mehr lebte. Der Bruder, obgleich er auch für die Mutter spricht, denkt nur an das Verwandschaftsverhältnis, in dem Rebeka zu ihm steht. — רבבה unterscheidet sich von רבוא dadurch, dass es schlechthin eine unbestimmte grosse Zahl bezeichnet, die in die Tausende geht. Darum kann mit רבבה nur eine andere unbestimmte grosse Zahl verbunden werden, wie hier und Num. 10, 36.

61. Der zweite Halbvers besagt, dass der Knecht die Leitung des Kamels, auf dem Rebeka ritt, selber übernahm, vgl. zu V. 64, während die Tiere der anderen Damen von seinen Leuten geführt wurden.

62. An der Erklärung von מבא hat man neuerdings verzweifelt. Kautzsch gibt den Ausdruck in seiner Uebersetzung durch eine Lücke wieder und fügt am Rande die geistreiche Bemerkung hinzu: der hebräische Text hat noch mibbo „vom Kommen“. Allein hier braucht man keineswegs zu verzweifeln. Der Ausdruck erklärt sich leicht aus Ortsangaben wie עד לבוא חמת Ri 3, 3, לבוא צרדה Ez. 47, 15, עד לבוא מרברה 1 Chr. 5, 9, und das Ganze ist danach = Isaac war hergekommen von der Gegend, wo man nach Beer-lahajroï hingeht, und wohnte jetzt im Negeb, d. i., er war von jener Gegend nach dem Negeb übergesiedelt. מִבּוֹא steht hier für מִלְּבוֹא. ל fällt, wie schon früher einmal bemerkt, nach einer anderen Präposition, besonders nach zu מ verkürztem מִן, in der Regel aus; vgl. 19, 9 מֵהֶם = מִלָּהֶם. Ueber den Zweck dieser Notiz sieh die Schlussbemerkung zu 25, 11.

63. לשוח bedeutet weder sinnen, noch beten; es bedeutet einfach einen Schreibfehler. Das Wort ist nämlich für לָרוּחַ verschrieben. Isaac war ins Feld gegangen wegen der Luft, d. i.

er war ins Freie spazieren gegangen, um frische Luft zu schöpfen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu 3, 8.

64. ותפל heisst nicht „sie sprang herab“, wie man nach LXX zu übersetzen pflegt. Diese Uebersetzung des Ausdrucks ist falsch, weil kein Weib von einem Kamel herabspringen kann, namentlich wenn das Tier, wie hier, in Bewegung ist. Richtig Onkelos אתרכינת: sie beugte sich hernieder; vgl. zu 6, 4 únd 14, 10, wie auch den Ausdruck נפל לאפיו ארצה, der häufig nichts mehr heisst als sich tief verbeugen. Isaac war schon ziemlich nahe herangekommen, und damit er nicht hören sollte, was sie sagte, beugte sich Rebeka von ihrem hohen Sitze auf dem Kamel zu dem nebenher gehenden Knechte hernieder, um ihm die Frage zuzuflüstern; vgl. zu V. 61.

65. Beim Anblick Isaacs, dem sie noch nicht vermählt war, zog sich Rebeka den Schleier übers Gesicht. Sie war also bis dahin unverschleiert. Der Knecht und seine Leute hatten sie nicht geniert. Ebenso schliesst nach Beidhavi zu Kur. 24, 31 das Gebot, dass Frauen vor fremden Männern sich verschleiern müssen, Sklaven aus. Auch unsere modernen Damen geniert das Eintreten eines Dieners nicht, wenn sie halb entblösst am Toilettentisch sitzen. Aber die Alten gingen darin noch weiter. Für die Alten kam bei Sklaven und Sklavinnen das Schamgefühl gar nicht in Betracht. Im Homer lässt die Tochter des Königs der Phäaken den Odysseus von ihren Mägden baden und waschen, während ihr selbst ihr jungfräuliches Schamgefühl verbietet, auf dem Wege zur Stadt mit ihm zusammen gesehen zu werden; sieh Od. VI, 210. 295—299. Und die alten Hebräer werden wohl über diesen Punkt nicht anders gedacht haben. In der Mischna wenigstens spricht Rabbi Jehuda Sklaven jeden Anspruch auf Genugtuung für verletztes Schamgefühl ab. vgl. Baba kamma 8, 5.

הלזה aber, verkürzt הלז, ist nicht Pron. demostr., wie die Wörterbücher angeben. In beiden ist הל dasselbe demonstrative Element wie in הָלְאָה, und beide sind Adverbia des Ortes. Wie ה „hüben“ heisst, so ist הלזה oder הלז = drüben. Dies wird, so weit הלז in Betracht kommt, ausser Zweifel gestellt durch 2 K. 4, 25, wo dieses Wort, ohne irgend welche weibliche Endung, mit Bezug auf ein Weib gebraucht ist. Die oben angegebene Bedeutung muss überall einleuchten, mit Ausnahme von Dan. 8, 16, wo הלז im Sinne von „der da drüben“ etwas freier gebraucht oder sagen wir geradezu missbraucht ist; vgl. zu הלזו Ez. 36, 35.

67. Die Verbindung האהלה שרה אמו ist nicht nur durchaus ungrammatisch, sondern hat auch gegen sich die Unwahrscheinlichkeit, dass Isaac seine Braut in das Zelt seiner Mutter brachte, in welches nach 25, 1 Ketura bald kam oder bereits gekommen war. Das wäre eine Inkongrunenz, die selbst wenn unser Stück mit dem folg. nicht aus derselben Quelle stammte, von dem Redaktor gewiss beseitigt worden wäre. So viel Takt muss man schon bei den Redaktoren voraussetzen. Aber beide Stücke werden ja demselben J zugeschrieben. שרה אמו ist als Variante zu dem blossen אמו am Schlusse des Verses zu streichen. Als die Variante, die viel auf sich hat (vgl. die vielen Beispiele am Anfang der Bemerkung zu V. 50) später vom Rande in den Text kam, konnte der Ausdruck nur mit האהלה verbunden werden und unmittelbar nach ihm Platz finden. Ohne diesen Zusatz heisst האהלה einfach „in das Zelt", im Gegensatz zu „draussen". Isaak hatte Rebeka draussen getroffen und er brachte sie nun ins Zelt; vgl. zu V. 32 und Ex. 18, 7.

XXV.

3. היו ist als blosse Kopula in diesem Zusammenhang unhebräisch. LXX bringen auch das Wort nicht zum Ausdruck. Onkelos, der es wohl ausdrückt, scheint לאשורים gelesen zu haben, alle drei Nomina als Pl. von Gattungsnamen, und ל darin als Präposition zur Konstr. von היו im Sinne von „wurden" gehörend zu fassen.

6. Da der Verfasser nur von einem einzigen Kebsweib Abrahams, der Ketura, berichtet (denn die mitsamt ihrem Sohne verstossene Hagar kann hier nicht in Betracht kommen), so muss בני הפילגשים hier als Pl. von בן פילגש gefasst werden; vgl. den häufigen späteren Ausdruck שרי חילים als Pl. von שר חיל. Das darauf folgende אשר bezieht sich dann auf בני, nicht auf פילגשים, und der Sinn des Ganzen ist: den Kebsweibssöhnen Abrahams aber. מעל יצחק ist = zur Erleichterung Isaacs, dass sie ihm nicht zur Last fielen, oder schlechtweg zu Gunsten Isaacs.

8. עם in der Bedeutung kommt stets nur im Pl. vor, wie hier. Siehe zu Lev. 21, 1. 4. 15.

9. Ueber die Konstr. von קבר mit אל sieh die Bemerkung zu 23, 19.

10. Von קבר kommt Niph. als Pass. von Kal im A. T. nahe an vierzigmal vor, Pual aber nur hier, und Piel, mit der einzigen Ausnahme von Num. 33, 4, wo aber, wie dort gezeigt werden soll,

ein Schreibfehler vorliegt, stets nur von der Bestattung der in der Schlacht Gefallenen, in welchem Falle die intensive Form des Verbums durch die Menge der zu Begrabenden bedingt ist. Von zwei Personen, wie hier, ist daher der Gebrauch von Pual als Pass. von Piel unhebräisch. Aus diesem Grunde ist für קֻבַּר ohne Zweifel קָבַר als Kal zu lesen und Waw in ושׂרה zu streichen. Dann ist das Perf. selbstverständlich im Sinne des Plusquamperf. zu verstehen und שׂרה als Objekt des Verbums zu fassen, während אברהם das Subjekt dazu bildet. Die Hervorhebung der Tatsache, dass Abraham da begraben wurde, wo er sein Weib Sara begraben hatte, hat ihre Parallele in 49, 31. Ueber die Betonung des Kaufes der Grabstätte vgl. zu 23, 13.

11. Nach dem Tode des Vaters lässt sich Isaac wieder in Beer-lahaj-roï nieder, woher er jüngst weggezogen war; vgl. zu 24, 62. Die Erwähnung dieser Uebersiedlung, worauf der Bericht über Ismael und seine Nachkommen unmittelbar folgt, scheint den Beginn freundlicher Beziehungen zwischen Isaak und Ismael anzudeuten. Das Begräbnis des Vaters hatte nach V. 9 die beiden Brüder nach langer Trennung wieder zusammengebracht. Diese Zusammenkunft, durch die gemeinsame traurige Pflicht veranlasst, musste eine gegenseitige Annäherung herbeiführen. Vielleicht besuchten die Brüder nach des Vaters Begräbnis gemeinsam Beer-lahaj-roï, die Szene der ersten Verheissung JHVHs für Ismael, vgl. 16, 10—14, worauf Isaac beschloss, sich daselbst zu Ehren Ismaels niederzulassen. Um diese Umsiedelung nach Beer-lahaj-roï stark hervorzuheben, liess uns der Verfasser, oben 24, 63 wissen, dass Isaac von diesem Orte nach dem Negeb umgezogen war. Das Hinziehen Isaacs nach dem Orte, woher er weggezogen war, soll dem Leser auffallen und ihn über dessen möglichen Grund nachdenken lassen.

17. Dieser Vers, der hier den Zusammenhang in empfindlicher Weise stört, hatte ursprünglich unmittelbar nach V. 18a seinen Platz.

18. Nach der Bemerkung zu 16, 12 ist hier der Sinn des zweiten Halbverses der: bei Lebzeiten all seiner Brüder fiel er. Bei dem Pl. אחיו muss man natürlich auch an die Kinder denken, welche Ketura dem Abraham geboren hatte; vgl. V. 1 und 2. Wie lange diese lebten wissen wir nicht. Isaac aber, der nach 35, 28 hundertundachtzig Jahre alt wurde, überlebte tatsächlich seinen vierzehn Jahre ältern Bruder Ismael um etwa siebenundfünfzig

Jahre. Sieh V. 17. Der Ausdruck נפל weist auf einen gewaltsamen Tod hin, der bei einem Menschen, dessen Hand gegen jedermann, und gegen den jedermanns Hand war, vgl. 16, 12, natürlicher Weise zu erwarten stand.

21. Für וַיֶּעְתַּר liest man wohl hier und überall, wo dieses vorkommt, besser וַיַּעְתֵּר als apokopiertes Hiph. Denn von עתר findet sich unzweifelhaftes Hiph. Ex. 8, 4. 5. 24. 10, 17 und Hi. 22. 27, dagegen beruht das in den Wörterbüchern angegebene Kal in jedem Falle lediglich auf der Autorität der Punktatoren, die unter solchen Umständen keineswegs massgebend sind; vgl. Ex. 8, 26. 10, 18. Ri. 13, 8 und Hi. 33, 26. Die Punktatoren nahmen für eine Verbalform in solchen zweifelhaften Fällen meistens die Grundkonjugation an. Für לנכח aber ist unbedingt לְנֻכָח zu sprechen. נֻכָח ist Part. Niph. von יכח und bezeichnet jemanden, der durch Beweisgründe überzeugt ist. Von diesem Partizip hängt ein Objektsatz ab. Der Objektsatz sollte eigentlich lauten כי עקרה אשתו, doch ist das Subjekt daraus genommen und des Nachdsucks halber zum Objekt des Verbums im Hauptsatz gemacht, worauf die Bezugnahme auf dieses durch היא in dem nunmehr zur Apposition umgestalteten abhängigen Satze nötig wurde; vgl. die Bemerkung zu 1, 4. ל in לנכח bezeichnet das Partizip als Prädikatsnomen, Ueber diesen Gebrauch der Präpos. vgl. Deut. 31, 21 לעד = als Zeuge, und über Niph. mit Objektacc. Ri. 19, 22. Der Sinn des Ganzen ist dann wörtlich: Isaac flehte zu JHVH als einer, der sich von seinem Weibe überzeugt hatte, dass sie unfruchtbar war. Nach V. 20 und 26 war die Ehe an zwanzig Jahre kinderlos geblieben, Dann fing Isaac an, um Nachkommen zu beten. Statt der üblichen zehn Jahre, vgl. zu 16, 3, dauert die Kinderlosigkeit in diesem Falle noch einmal so lange, um gleichsam eine doppelte Unfruchtbarkeit zu konstatieren, worauf die folgende Geburt von Zwillingen zum Doppelwunder wird. — Die Fassung von לנכח im Sinne von „für“ entbehrt jede sprachliche Begründung und passt auch zur Sachlage nicht. Für sein Weib würde Isaac zu JHVH gefleht haben, wenn es sich um irgend ein Uebel gehandelt hätte, wovon Rebeka allein litte. Die Unfruchtbarkeit Rebekas aber war ein Uebel, das Isaac selbst, wonicht mehr, so doch sicherlich nicht minder als sein Weib traf, und unter solchen Umständen kann hier nicht gesagt sein, dass Isaac für sein Weib betete.

22. ויתרוצצו kommt von רוץ, vgl. RŠBM, und der Sinn des Satzes ist: und die Kinder rannten einander an; vgl. den transi-

tiven Gebrauch von Kal. Ps. 18, 30. רצץ, worauf man dieses Hithpol. zurückzuführen pflegt, heisst zerbrechen, zermalmen, aber nicht stossen, welche Bedeutung man dem Verbum hier gewöhnlich gibt. Danach müssten aber die Kinder, wenn das Verbum von רצץ käme, einander im Mutterleib töten, was jedoch nicht geschieht. — למה זה אנכי gibt man gewöhnlich wieder „warum lebe ich"? Was das vernünftiger Weise heissen soll, ist mir wenigstens unbegreiflich. Ausserdem enthält der Satz nichts, das den Begriff „leben" zum Ausdruck bringen könnte. Gunkel will hier originell sein und liest אֻנָּה לִי für אנכי und gibt dem Satze den Sinn: warum hat mich das betroffen? Dabei vergisst er aber, dass זה hier offenbar keinen selbständigen Sinn hat, sondern nur zur Verstärkung des Fragewörts dient. Denn als selbständiges Pron. demonstr. in neutrischem Sinne würde das Wort זאת lauten und folglich auch das Verbum im Fem. sein. Es muss aber jedem klar sein, dass sich Rebeka an das Orakel wendet, um auf ihre Frage, welchen Sinn diese immer hat, eine Antwort zu erhalten. Das Orakel erklärt vor allem, dass die Zwillinge in ihrem Leibe im Kampfe gegen einander sind. Aber darüber konnte Rebeka früher nicht in Zweifel gewesen sein. Sie hatte ja schon vor der Befragung gespürt, wie die Kinder einander anrannten. Die vom Orakel gegebene Aufklärung kann daher nur in der Ankündigung der untergeordneten Stellung bestehen, die einer der Zwillingsbrüder dem andern gegenüber einnehmen soll. Diese Ankündigung also ist die Antwort auf Rebekas Frage. Danach liest man wohl besser לְמִי für למה, doch kann man zur Not letzteres beibehalten, wenn man das Wort nicht wie gewöhnlich, sondern einfach als ל + מה fasst und annimmt, dass Rebeka von den Kindern in ihrem Leibe wie von einer Sache spricht, was wegen der Unbedeutenheit embryonischer Persönlichkeit wohl anginge. In jedem Falle aber bezeichnet die Präposition in dem Fragewort wie Ex. 32, 26 und Jos. 5, 13 die Parteinahme, sodass der Sinn der Frage der ist: für wen soll ich mich nun entscheiden, d. i., wessen Partei soll ich nehmen? Dass Rebeka in der Folge mit Bezug auf die Zwillinge nicht neutral bleibt, sondern für einen der beiden entschieden Partei nimmt, wissen wir wohl.

23. שני גוים בבטנך bildet einen Verbalsatz, zu dem יפרדו aus dem folg. zu ergänzen ist. ממעיך ist = בבטנך; vgl. zu מן הבטן Ri. 13, 5. Der Sinn des so zusamenngesetzten Satzes ist daher:

Zwei Völker sind in deinem Leibe
Und zwei Nationen in deinem Schosse schon entzweit.

Nur in dieser Fassung, und nicht wenn man ihn vom nachmaligen Kampfe der beiden versteht, erklärt dieser Orakelspruch den Umstand, dass die Zwillinge schon vor ihrer Geburt einander anrennen. Aber so weit ist für Rebeka immer noch kein Wink da, wessen Partei sie ergreifen soll. Dieser Wink ist enthalten in den Worten ורב יעבד צעיר, aber nicht nach ihrer traditionellen Fassung. Diesen Satz gflegt man zu übersetzen „und der ältere soll dem jüngern dienstbar sein“, jedoch gegen den Sprachgebrauch und, was mehr ist, gegen den Verlauf der Geschichte. Denn in der Folge erlangt Jacob durch den V. 31—33 beschriebenen Handel das Recht des Aelteren, und das Volk Israel war niemals Edom unterworfen, sondern umgekehrt. רב wiederum kann hebräisch nicht den Aeltern bezeichnen. רב ist hier Adverb der Zeit und = lange vgl. Ps. 123, 4 רבת. Demgemäss heisst der fragliche Satz gerade umgekehrt:

Und lange soll der jüngere dienstbar sein.

Wem der jüngere dienstbar sein soll, versteht sich nach dem Zusammenhang von selbst. Diese Voraussetzung langer, aber doch nur zeitweiliger Dienstbarkeit stimmt auch zu dem Segen Isaacs, worin er dem seines Erstgeburtsrechts beraubten und dem Bruder dienstbar zu sein verdammten Esau die Abschüttelung seines Joches in Aussicht stellt; vgl. 27, 40. Für diesen Jüngern, welcher der schwächere ist, muss Rebeka nicht nur als Mutter, sondern auch als Mensch und besonders als Weib Partei ergreifen.

Es ist aber unbegreiflich, wie die Exegese hier irre gehen kann. Denn, wenn Rebeka durch das Orakel erfahren hätte, dass ihr Aelterer dem Jüngerern dienstbar sein sollte, würde dann Jacob, dem sie als ihrem Liebling ohne Zweifel davon Mitteilung gemacht, in der Folge dem Bruder das Recht der Erstgeburt abgekauft haben, um das Privilegium der Knechtschaft zu erlangen? Doch wohl nicht! Wenn dagegen die Knechtschaft vom Schicksal für den Jüngern bestimmt war, war es ganz natürlich, dass Jacob durch die Erlangung des Erstgeburtsrechts dieses Verhängnis von sich abzuwenden und auf Esau zu übertragen strebte.

Sieht man da nicht an dem Irrgang der Exegese hier, wie sie sich zur höhern Kritik verhält? Die höhere Kritik ist ohne Zweifel sehr hoch, die Exegese aber reicht ihr nicht an die Kniee. Nach meiner Ansicht kann die Exegese nicht aufkommen, bis unsere höhere Kritik sich überstürzt hat und, wie das Bicycle,

aus der Mode gekommen ist. Hoffen wir, dass dies recht bald geschieht.

25. Nach der hier gegebenen Etymologie, wobei man offenbar an das arab. اغشى zu denken hat, müssen die Alten nicht עֵשָׂו, sondern עֵשָׁו gesprochen haben, da das hebr. שׂ niemals dem arab. ش entspricht.

27. Dass תם hier keine ethische Bedeutung hat, muss jedem klar sein, denn in ethischem Sinne war Jacob nichts weniger als ein איש תם. Aber auch „einfach“ oder „sanft“ kann der Ausdruck nicht bedeuten. Wie ישב אהלים dem איש שדה, so muss auch איש תם dem ידע ציד entgegengesetzt sein. Danach heisst תם hier unschuldig im Sinne von „harmlos“ und bezeichnet einen Menschen, der keine Waffe führt und damit nicht umzugehen weiss. Diese Bedeutung hat תם wie auch נקי in den vielen Stellen, in denen vom Angriff der Frevler auf sie die Rede ist. Denn wer keine Waffe führt und damit nicht hantieren kann, ist gewalttätigen Angriffen leicht ausgesetzt. Auf diese Eigenschaft tut sich Jacob später viel zu Gute; vgl. zu 48, 22. אהלים ist = אהלי מקנה 2 Chr. 14, 14.

28. ציד בפיו ist nach LXX = sein Wildbret war Speise für ihn; aber das kann der Ausdruck in der gemeinen Prosa nicht heissen. Noch weniger richtig ist „Wildbret war nach seinem Geschmack“, wie Kautzsch wiedergibt. Für בפיו ist wohl בכפיו zu lesen und dies auf Esau zu beziehen. Isaac liebte Esau, weil seine Hände ihm Wildbret schafften. Zu beachten ist, dass, während der Grund für Isaacs Vorliebe für Esau hier angegeben ist, es dem Leser offenbar überlassen ist, den Grund für die Bevorzugung Jacobs seitens der Rebeka aus dem Vorhergehenden zu entnehmen. Nach dem Bescheid des Orakels, den nur Rebeka allein wusste, sollte der jüngere Bruder dem ältern lange unterworfen sein. Es war daher, wie schon oben bemerkt, ganz in der Ordnung, dass sich die Sympathie der Mutter auf die Seite des Sohnes neigte, den das Schicksal zum Leiden bestimmt hatte.

30. עָיֵף heisst nicht erschöpft, sondern hungrig. Es gibt jedoch einen feinen Unterschied zwischen diesem Adjektiv und dem sinnverwandten רָעֵב. Hungrig im Sinne von עיף kann nämlich unter Umständen auch der Rothschild sein, aber nicht im Sinne von רעב. Mit andern Worten, עיף heisst der Hungrige, wenn er nur deshalb es ist, weil er zu essen keine Zeit oder Gelegenheit gehabt hat; dagegen bezeichnet רעב jemanden, der habituell Hunger leidet, weil es ihm an Brot fehlt, das heisst, weil es ihm an den Mitteln

gebricht, sich die nötige Nahrung zu verschaffen. Letzterer kann durch רעב bezeichnet werden selbst mit Bezug auf die Zeit, wo er sich ausnahmsweise satt gegessen hat. עיף wiederum wird zuweilen auch mit Bezug auf Trank gebraucht, heisst also auch durstig, doch nicht in der gemeinen Prosa.

31. כיום, idiomatisch gebraucht wie hier, hat denselben Sinn wie כיום הזה bei solchem Gebrauch und heisst eigentlich wie die Sachen jetzt stehen, jedoch mit dem Unterschied, dass letzterer Ausdruck mit der einzigen Ausnahme von 1 Chr. 28, 7 stets nur mit dem Perf., während ersterer immer mit dem Imperativ oder mit dem Imperf. vorkommt. כיום הזה weist also gut klassisch auf die Zeit einer vollendeten Tatsache hin, während mit blossem כיום auf einen Zeitpunkt hingewiesen wird, wo eine gewisse Sache noch nicht stattgefunden hat, und wobei gefordert wird, dass eine bestimmte Handlung vollzogen werde, bevor jene stattfinden kann.

32. אנכי הולך למות ist Hyperbel und = ich sterbe vor Hunger; vgl. Sforno. In der sonst üblichen Fassung bekunden die Worte einen Leichtsinn, wie man ihn bei keinem vernünftigen Menschen voraussetzen darf, Esau aber ist, im Ganzen genommen, kein so leichtsinniger Mensch.

33. Auf den ersten Blick, erscheint es befremdend, dass Esau seine Vorrechte ohne weiteres auf Jacob übertragen durfte. Bei näherer Betrachtung aber erklärt sich die Sache leicht. Dem Vater stand dabei nach Deut. 21, 16, wie es scheint, kein Wort zu. Nur ein dritter Bruder hätte gegen den Handel Einwand erheben können, und einen solchen gab es in diesem Falle nicht. Alles, was Esau unter diesen Umständen zu tun hatte, war, sich seiner Vorrechte zu entäussern, die dann wie von selbst Jacob zufielen. Dabei muss man noch einen andern Umstand in Erwägung ziehen. Für die Vorrechte eines Sohnes vor den andern Brüdern kommt eigentlich nicht die Erstgeburt, sondern nur die Eigenschaft als Erstling der väterlichen Manneskraft in Betracht; vgl. Deut. 21,17. Bei Zwillingen aber lässt sich nicht feststellen, welchem der beiden diese Eigenschaft zukommt. In solchem Falle bleibt nichts übrig sls die mutmassliche Voraussetzung, dass der Erstgeborene auch der Erstling der väterlichen Manneskraft ist; vgl. zu 38, 28. Im Falle von Vorrechten aber, die auf blosser Mutmassung beruhen, ist es ganz natürlich, dass man es bei einer Entäusserung und Uebertragung nicht so genau nimmt.

XXVI.

1. In erster Reihe war wohl Aegypten für die Alten das Getreideland, aber auch nach Philistäa flüchtete man sich zu Zeiten der Hungersnot; vgl. 2 K. 8, 2. אל אבימלך will nicht sagen, dass Isaac zu Abimelech in nähere Beziehungen trat, sondern nur dass er in Gerar in der nächsten Nähe des königlichen Palastes Wohnung nahm. Dies ist wegen V. 8 nötig. Abimelech muss von seinem Fenster aus sehen können, was in Isaacs Wohnung vorgeht.

2. Die Einschärfung אל תרד מצרימה, an sich überflüssig, da Isaac offenbar nach Gerar gekommen war, um daselbst zu bleiben, und gar nicht daran dachte, nach Aegypten zu gehen, soll nur die Tatsache betonen, dass Isaak nicht nach Aegypten ging, und zwar weil JHVH es nicht haben wollte. Isaac sollte nicht nach Aegypten gehen, weil, wenn jeder der drei Patriarchen unter denselben Umständen, nämlich von einer Hungersnot getrieben, nach Aegypten gezogen wäre, Jacobs Uebersiedeln dahin sich durch nichts ausgezeichnet haben würde. Jacobs Uebersiedlung nach Aegypten sollte sich aber als sichtliche Schickung JHVHs zum Zwecke seiner Verheissung an Abraham in Betreff der Knechtschaft und Befreiung Israels kundgeben.

5. Dieser ganze Vers ist vielleicht nicht ursprünglich; entschieden aber ist der zweite Halbvers mit seinem מצותי חקותי ותורתי ein äusserst geschmackloser späterer Einsatz. Denn die Beschneidung war das einzige Gebot JHVHs an Abraham, und es kann nicht im Geiste der ursprünglichen Erzählung sein, davon ein so grosses Wesen zu machen und darüber den Mund so voll zu nehmen.

7. על רבקה כי וגו׳ ist = על כי רבקה וגו׳. Ueber על כי = weil vgl. Deut. 31, 17. Jer. 4, 28 und über das Dazwischentreten von רבקה zwischen beide Partikeln des besondern Nachdrucks halber sieh zu 4, 25.

8. Ueber וישקף sieh zu 18, 16. יצחק מצחק ist nicht Anspielung auf den Namen Isaac, woraus dieser Zug entsponnen wäre (gegen Gunkel), denn bei dieser Anspielung ist das Verbum, wie schon früher bemerkt, stets nur Kal, nicht Piel. Was die Bedeutung des Partizips anbetrifft, so ist sie nicht „scherzen“, denn scherzen kann man ja auch mit einer Schwester. Die wirkliche Bedeutung des Ausdrucks ergibt sich aus 39, 14 und 17.

11. נגע, mit ב der Person konstruiert, bezeichnet hier geschlechtliche Berührung; vgl. Pr. 6, 29. Dass Isaac in die Warnung eingeschlossen ist, kann nach 19, 5 nicht Wunder nehmen.

12. מאה שערים kann nicht heissen hundertfältig. Denn erstens lässt sich für שער weder im A. T. noch in der Mischna oder irgendwo die in den Wörterbüchern angegebene Bedeutung „Wert“ oder „Mass“ nicht nachweisen *), und zweitens müsste das Nomen nach מאה im Sing. stehen; vgl. 17, 17. 33, 19. Ri. 7, 19 und 2 K. 4, 43 Auch ist eine hundertfältige Ernte, namentlich zur Zeit einer allgemeinen Hungersnot, selbst als Uebertreibung zu ungeheuerlich. Endlich müsste danach ויברכהו יהוה diesem Satze vorangehen. Bei der uns vorliegenden Aufeinanderfolge der beiden Sätze kann der Inhalt des ersten mit dem Segen JHVHs direkt nichts zu tun haben. Für שערים lasen LXX und Peš. richtig שְׂעֹרִים, missverstanden jedoch מאה. Nach diesem Zahlwort ist der Name irgend eines Masses, etwa סאה, zu ergänzen; vgl. Ruth 3, 15, wo das Gemessene ebenfalls Gerste ist. Vielleicht war gerade bei der Gerste, die für die gemeinste aller Getreidearten galt, die Unterlassung der nähern Bestimmung des Masses gebräuchlich. מצא aber heisst nicht ernten — wie sollte auch das Verbum zu dieser Bedeutung kommen? — sondern auftreiben. Isaac trieb, so selten und so teuer das Getreide in jenem Jahre auch war, hundert Mass Gerste für die Aussaat auf. Wie die Ernte ausgefallen ist, wird uns in dem unbestimmten ויברכהו יהוה gesagt. Die Gerste war als die wohlfeilste Getreideart für das Vieh bestimmt.

13. גָּדֵל, welches immer nur in Verbindung mit הלך vorkommt, und von dem weder ein Femininum noch ein Plural sich findet (denn Ez. 16, 26 liegt eine falsche Punktation vor), ist nicht Verbaladjektiv, wie gemeinhin angenommen wird, sondern Inf. absol. Es ist dies die einzige Form, in welcher der Inf. dieses Verbums vorkommt. vgl. zu Ex. 19, 19. Diese ungewöhnliche Bildung des Inf. absol. will einer Verwechslung mit dem Adjektiv גדול vorbeugen.

14. עבדה ist nicht Gesinde. Dieses kann hebräisch nur durch עבדים ושפחות ausgedrückt werden. Der Ausdruck bezeichnet das Arbeitsvieh. Darum besitzt nur Isaac, über dessen Ackerbau uns

*) In der Mischna heisst שער unter anderem auch Marktpreis, aber nicht Wert im eigentlichen Sinne des Wortes.

hier mitgeteilt wird, עבדה. Abraham und Jacob, die niemals Ackerbau trieben, hatten keine. ויקנאו mit Acc. der Person statt des gewöhnlichen ב is, = sie wurden eifersüchtig und betätigten ihre Eifersucht; vgl. Jes. 11, 13. In welcher Weise die Philister ihre Eifersucht betätigten, wird uns weiter unten V. 20 und 21 gesagt.

16. עצמת ממנו, worin die Präposition dem من البيان der Araber entspricht, ist wörtlich = du bist mächtig, soweit wir in Betracht hommen, das heisst, du bist mächtiger als uns lieb ist; vgl. zu Ex. 1, 9.

20. התעשקו ist, mier sehr verdächtig. Höchst wahrscheinlich ist zu sprechen התעשׂקו = sie erwiesen sich gewalttätig. Auch LXX sprachen das Wort so. In der Mischna wo עשק — dort עסק geschrieben — sehr häufig vorkommt, heisst das Verbum immer nur „sich beschäftigen", nie „streiten." Im A. T. ist von einem Stamme עשק sonst keine Spur, dagegen ist עשׂק daselbst ein vielgebrauchtes Verbum. Danach ist selbstverständlich auch der Namen des Brunnens עֵשֶׂק zu sprechen; vgl. den gleichlautenden Personennamen 1 Chr. 8, 39.

22. Für ופרינו ist entschieden ופרצנו zu lesen. Einen Zuwachs an Personen in der Familie Isaacs konnte die Bewandtnis mit dem Brunnen nicht bedeuten. Dagegen liess der Umstand, dass dieser Brunnen nicht streitig gemacht wurde, Isaac hoffen, dass er sich im Lande werde ausbreiten, d. i. eine grössere Strecke davon für seine Zwecke gebrauchen können.

24. Es ist wohl zu beachten, dass sich JHVH dem Isaac nicht als seinen, sondern als seines Vaters Gott vorstellt. Dasselbe geschieht auch bei Jacob, 28, 13. 46, 3, und bei Moses am Dornbusch, Ex. 3, 6. Die alten Rabbinen suchten diese merkwürdige Tatsache zu erklären, indem sie sagten, Gott nenne seinen Namen nicht über einen Menschen bei dessen Lebzeiten, weil sich dieser möglicher Weise in der Folge solcher Auszeichnung noch unwürdig zeigen könnte; vgl. Midrasch rabba Gen. Par. 94. Allein, dass dieser Grund nicht stichhhaltig oder wenigstens nicht für alle Fälle hinreichend ist, zeigt 27, 20. Dort sagt Jacob selber, zum Vater sprechend, nicht יהוה אלהי, sondern יהוה אלהיך. Auch zu seinen Weibern spricht Jacob nicht von seinem, sondern von seines Vaters Gott; vgl. 31, 5. Ebenso sagt Laban in seiner Anrede an Jacob אלהי אביכם, nicht אלהיכם; vgl. 31 28. Alles das zeigt deutlich, dass diese Redeweise auf jener schon früher flüchtig angedeuteten, eigentümlichen Vorstellung über die Beziehungen eines Menschen

zu seinem väterlichen Gotte beruht. Der Gott war zunächst der Gott des Stammvaters, nach ihm des Stammes und dann der Familie innerhalb des Stammes so weit sie durch ihr Oberhaupt repräsentiert war, aber keineswegs der Individuen. In seiner Eigenschaft als Gott der Familie stand der Gott in direkten Beziehungen nur zu ihrem Oberhaupt. Erst nach dessen Tode, als der Sohn als Oberhaupt der Familie an dessen Stelle trat, trat er auch in dieselben Beziehungen zum Gotte, in denen der Vater zu ihm gestanden hatte; vgl. zu 28, 20.

25. Ueber die durch ויקרא בשם יהוה ausgedrückte Handlung und deren Gelegenheit vgl. zu 12, 8. ויכרו heisst sie fingen an zu graben; sieh zu V. 32. Der Brunnen ist derselbe, von dem dort die Rede ist, und zwischen diese Angabe und den Bericht über das Resultat des Unternehmens ist der Dialog zwischen Abimelech und Isaac eingeschaltet, um Zeit zu lassen, während welcher sich der Leser die in Angriff genommene Arbeit am Brunnen zur Vollendung gekommen denken kann; vgl. zu Ex. 32, 20.

26. אחזת muss als Name eines Zeitgenossen Isaacs schon durch seinen Klang auffallen. Dazu kommt aber noch, dass der Satz dabei ungrammatisch ist. Denn, da das Verbum zwischen אבימלך als Hauptsubjekt und אחזת als weiteres, daran sich knüpfendes Subjekt tritt, und die beiden also von einander getrennt sind, so müsste es nach dem zu 13, 1 erörterten Sprachgesetz הוא ואחזת heissen. Für ואחזת ist daher וְאִתּוֹ zu lesen. Das genügt aber noch nicht. Man muss auch Waw in ופיכל streichen, welches aus dem vorherg. verdoppelt ist. פיכל ist dann Apposition zu מרעהו, und das Ganze bildet einen Umstandssatz.

28. Streiche היה, das zwei Handschriften bei Kenn. auch nicht haben. Das Wort ist durch Dittographie aus dem Folg. entstanden. Auf das Gewesene kommt es hier nicht an, nur auf das was jetzt ist. Der Sinn des Satzes aber ist der: Als wir sahen, dass du so unbegreiflich mächtig wurdest, hatten wir dich in Verdacht, dass du im Erwerben dich unehrlicher Mittel bedienst, und bestanden darum darauf, dass du aus unserer Mitte scheidest. Nun aber sehen wir, dass du dich der Gunst JHVHs erfreust und ihr Alles verdankst. Das ändert die Sache. Vgl. zu 31, 5. — בינותינו ist Pl. von בֵּינַי, nicht von בין; vgl. Syr. ܒܝܢܬ, welches eigentlich ein Subst. fem. ist. Sieh zu 30, 13. Unser Ausdruck ist verschieden von בינינו. Letzteres fasst entweder, wie hier gleich darauf, mehrere Individuen zusammen zu einer Partei, die als Gesamtheit zu jemandem in

gegenseitigen Beziehungen steht, oder es bezeichnet die gegenseitigen Beziehungen sämtlicher Individuen einer Mehrheit zu einander. Der Plural בינות dagegen teilt eine Mehrheit in zwei Parteien und bringt sie zu einander in gegenseitige Beziehungen. Mit andern Worten, בינות ist so viel wie בין — ובין. Dieser Unterschied zwischen den beiden Ausdrücken wird selbst im Rabbinischen noch beobachtet; vgl. Midr. rabba Ex. Par. 5 כמה בין אלו לאלו וקורין זה לזה ובני אדם בינתים ואינן יודעים welche Entfernung zwischen ihnen (zwischen den Regengüssen und den unterirdischen Wassern) und sie rufen einander zu, doch die Menschen dazwischen merken es nicht! Doch beachte man, dass hier בֵּינֹתֵים Dual ist.

29. כאשר ist beidemal = nachdem, aber nicht rein temporell, sondern mehr begründend. Der zweite Halbvers ist nach der Bemerkung zu 24, 31 = jetzt wärest du uns recht willkommen. Die Worte bilden die Hauptsache in der Antwort auf die verfängliche Frage Isaacs.

32. An dieser Stelle, wie auch V. 15. 17. 19 und 22 ist das Graben durch חפר ausgedrückt, nur V. 25 heisst es mit Bezug auf den hier erwähnten Brunnen ויכרו. Der Grund für den Wechsel des Verbums ist schon an letzterer Stelle leichthin angedeutet; doch verdient der Punkt eine ausführlichere Erörterung, die ihm hier werden möge.

Der Unterschied zwischen חפר und כרה ist nämlich der. Ersteres bezeichnet ausschliesslich tiefes Graben, daher meistens das Graben eines Brunnens, während letzteres alles andere Graben nur nicht das Graben eines Brunnens ausdrückt. Oder genauer, der Anfang des Grabens kann wie oben V. 25 auch beim Brunnen durch כרה ausgedrückt werden; wo es aber aufs Graben bis zur Tiefe eines Brunnens ankommt, da muss חפר gebraucht werden. Darum muss hier neben מצאנו מים das Verbum des Grabens חפר sein. Aus dem oben Gesagten erklärt sich auch, dass Ps. 7, 16 mit Bezug auf dasselbe Objekt כרה und חפר zusammen gebraucht sind.

35. Die beiden Weiber Esaus waren seinem Vater ein schwerer Kummer nicht wegen ihres persönlichen Charakters — denn der Verfasser weiss ihnen ja nichts Böses nachzusagen — sondern wegen ihrer Nationalität. Sie waren beide Kanaaniterinnen, und Isaac, der noch nicht wusste, dass Jacob durch den Abkauf des Erstgeburtsrechts zum Stammvater Israels geworden, sah in dieser Verschwägerung etwas, das mit der künftigen Eroberung Kanaans sich nicht gut vertrug; vgl. zu 24, 3 und 28, 9. Dieser Umstand

kommt freilich nur für Isaac allein in Betracht, nicht auch für Rebeka, die über den Handel Jacobs, ihres Lieblings, unterrichtet sein musste, doch wird auch sie wegen 27, 46 hier mitgenannt.

XXVII.

1. Nach der Analogie der rhetorischen Frage מי ידע mit folg. Imperf. = „vielleicht" heisst לא ידעתי יום מותי ich kann nun jeden Tag sterben.

2. Streiche תליך, das durch Dittographie aus dem vorherg. כליך entstanden ist. Schon an sich ist es nicht wahrscheinlich, dass der Köcher vom Hängen benannt war. Dazu kommt noch, dass, wenn der Köcher wirklich תלי hiesse, dieses auch sonst vorkommen müsste, was aber nicht der Fall ist. — Das Kethib צידה ist mindestens so gut wie das Keri. Denn צידה heisst nicht nur Reisekost, sondern schlechtweg Kost, Zehrung. Das sieht man schon an dem Zusatz לדרך 42, 25. 45, 21 und Jos. 9, 11, da diese nähere Bestimmung sonst völlig überflüssig wäre. Ebenso muss ציד nicht notwendig Wildbret bedeuten, sondern kann auch irgend welche Lebensmittel bezeichnen; vgl. Jos. 9, 14. Ps. 132, 15 und Neh. 13, 15. An dieser Stelle bedeutet das Nomen, gleichviel in welcher Form, Wildbret.

4. In כאשר אהבתי, dessen Gedanke V. 9 und 14 wiederholt ist, liegt mehr als auf den ersten Blick erscheinen mag. Der blinde Isaac, der Jacobs Schlauheit wohl kannte, hatte sich vorgenommen, den Sohn, der ihm das gewünschte Mahl bringen würde, mittelst der ihm übrig gebliebenen vier Sinne auf die Probe zu stellen. In כאשר אהבתי liegt das Esau wohl bekannte Rezept für die Zubereitung der Speise, deren Geschmack ihn vor etwaigem Betrug durch Jacob schützen sollte. Was נפשי betrifft, so darf man dabei nicht an eine seelische Empfindung denken, wie alle Erklärer es tun, denn das, was hier dadurch bezeichnet wird, ist mehr dem Magen als der Seele verwandt. Bekanntlich bezeichnet נפש unter anderem auch das Verlangen und besonders das Verlangen nach Nahrung. Ungefähr diesen Sinn hat das fragliche Nomen hier. Wie das sein kann, zeigt Hi. 31, 20. An jener Stelle ist vom Danke eines Armen die Rede, der ein Kleidungsstück als Gabe erhalten hat. Sonderbarer Weise aber sind es die Lenden des Empfängers, die den Geber segnen, offenbar weil das geschenkte Laken um die Lenden geschlagen wird und diese unmittelbar die Wohltat der Gabe empfinden. In ähnlicher Weise sollte sich auch Isaac nach der genossenen weidlichen Mahlzeit

durch die Befriedigung des Appetits bewogen fühlen, den, der sie verschafft hat, zu segnen.

5. Der erste Halbvers bildet eine Parenthese, und im zweiten ist für das asyndetisch nachhinkende להביא entschieden לְאָבִיו zu lesen und dazu V. 3 zu vergleichen.

7. לפני יהוה ist = mit der Zustimmung JHVHs. Ueber die Ausdrucksweise sich zu 17, 18 und vgl. Jos. 6, 26 ארור לפני יהוה. Es kann sich also hier beim Segen selbst ursprünglich ebenso wenig um ein Opfermahl gehandelt haben, wie dort beim Fluche (gegen Gunkel). Unser Ausdruck fehlt in der Rede Isaacs V. 4, Rebeka fügt ihn aber hinzu, um den Wert des väterlichen Segens zu erhöhen und dadurch Jacob auf ihn erpicht zu machen. Zu beachten ist auch לפני מותי statt בטרם אמות in V. 4. Letzterer Ausdruck ist hier in dieser Weise umschrieben, um mit Rebekas Zutat einen Gleichklang zu bilden. Der Konsequenz halber ist die Ausdrucksweise aber auch V. 10, wo לפני יהוה wegbleibt, dieselbe.

11. Für das nur in diesem Stücke vorkommende שָׂעִר lies שֵׂעָר und vgl. über den Ausdruck איש שער 2 K 1, 8 בעל שער. Der Gebrauch des letztern Ausdrucks ist an sich ein Beweis, dass die Sprache ein Adjektiv, das „haarig“ hiesse, nicht hat; sonst würde ein solches der umschreibenden Verbindung vorgezogen worden sein. Die Punktatoren machten aus dem fraglichen Worte ein Adjektiv teils aus einem Grunde, der hier nicht erörtert zu werden braucht, hauptsächlich aber weil sie sich sonst שערות in V. 23 nicht zu erklären wussten, das jedoch, wie dort gezeigt werden wird, als Substantiv kaum irgend welche Schwierigkeit bietet.

12. כמתעתע ist = wie ein Hanswurst, ein Possenspieler; vgl. Mekhilta zu Ex. 12, 30, wo Hithpal. dieses Verbums mit Bezug auf Hunde gebraucht ist, die sich durch Zerren an einem Leichnam belustigen. Nur so erklärt sich der absolute Gebrauch des Partizips, und dafür spricht auch das Jer. 10, 15 auf die Götzen angewendete תַעְתֻּעִים, worauf die Bedeutung „Spott“ durchaus nicht passt. Wie das Verbum zu dieser Bedeutung kommt, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Im Arab. heisst تعتع stammeln. Danach ist es möglich, dass das hebr. Verbum zunächst von dem Nachahmen einer fremden Stimme und dann vom Auftreten in der Rolle eines andern gebraucht wurde; vgl. zu 2 Chr. 36, 16.

15. Streiche das in der Luft schwebende החמדות als spätern Zusatz, der erklären will, wie es kam, dass der Rebeka Kleider Esaus zur Verfügung standen, als wären es die bessern Kleider,

die nicht für alltägliches Tragen bestimmt waren. Allein in einer biblischen Erzählung bedarf es einer solchen Erklärung nicht. Das fragliche Wort gehört ausschliesslich der hagiographischen Prosa an und ist darum viel zu spät für diese Erzählung. Auch der folg. Relativsatz ist mir verdächtig.

16. Man beachte hier die Konstr. von הלביש. Dieses Hiph. wird sonst mit doppeltem Acc. konstruiert. Letztere Konstruktion findet sich poetisch auch in Fällen, wo beide Objekte Sachen sind; vgl. Jes. 50, 3 und Hi. 39, 19. Hier in der Prosa dagegen konstruiert sich das Verbum mit על des Körperteils, dem das Objekt als Kleidung dient.

19. קום und ישב sind selbst beim bildlichen Gebrauch Verba von entgegengesetzter Bedeutung. Deswegen kann קום nie mit ישב zusammen gebraucht werden, um die Vorbereitung zur Handlung des letztern zu bezeichnen, während es mit sehr vielen andern Verben so vorkommt. Eine Verbindung wie קום נא שבה ist darum völlig unmöglich. Die Erklärer, die an der Ausdrucksweise hier keinen Anstoss nehmen, scheinen vorauszusetzen, dass sich in der fraglichen Verbindung beide Verba zusammanfassen zur Bezeichnung des Begriffs „sich aufsetzen“, was aber sprachlich nicht möglich ist; vgl. 48, 2, wo mit Bezug auf den danieder liegenden Jacob, der sich aufsetzt, bloss ישב ohne קום gebraucht ist. Bei Esau V. 31 fehlt das zweite Verbum. Das genügt, zu zeigen, dass in Jacobs שבה einer der Kniffe steckt, deren er allein sich zu bedienen nötig hat. Demgemäss ist das fragliche Wort שֻׁבָה als Imperat. von שוב zu sprechen und dies mit dem folg. Verbum adverbialisch zu verbinden. Der schlaue Jacob sagt: „auf! iss wieder einmal von meinem Wildbret“, um den Eindruck zu machen, als sei er der Sohn, der den Alten öfter zu dergleichen traktiert; vgl. 25, 28. — Am Schluss lässt Jacob לפני מותך, das dem לפני מותי in V. 7 entsprechen würde, anständiger Weise weg. Auch Esau unterlässt aus demselben Grunde jede Anspielung auf des Vaters Tod; vgl. V. 31.

20. Ueber den Sinn von הקרה לפני vgl. die Schlussbemerkung zu 24, 12.

22. הקול קול יעקב zeigt, dass der Alte von seinem Gehör Gebrauch gemacht und auf die Stimme des verkappten Jacob geachtet hat; vgl. zu V. 4.

23. Es ist keine blosse Zufälligkeit, dass שערת hier, wie oben V. 11 שער, defektiv geschrieben ist. Auch hier liegt, wie dort, eine falsche Punktation vor; denn für שערת ist שְׂעָרֹת als Pl. von שערה,

dem nomen unitatis von שֵׂעָר, zu lesen. Ein so seltenes Adjektiv wie שׂעִיר, wenn es ein solches gäbe, würde auch nicht leicht an den einzigen zwei Stellen in denen es vorkäme, defektiv geschrieben sein. „Etwas ist Haare“ für „etwas ist voller Haare oder haarig“ ist eine Ausdrucksweise, die im Hebräischen nicht auffallen kann: vgl. 14, 10a. Auch in dieser Erzählung wird V. 15 בגדי עשו durch das Subst. חמדות näher beschrieben. (Dass letzteres nicht ursprünglich ist, tut zur Sache nicht, da es auch als späterer Zusatz gtammatisch in den Satz passen muss.) Was ויברכהו betrifft, so muss dies, wenn es überhaupt ursprünglich und nicht vielmehr irgendwie aus V. 27 eingedrungen ist, im Sinne des klassischen Imperf. verstanden werden, welches nicht nur die Handlung selbst, sondern auch den blossen Entschluss dazu ausdrücken kann.

25. Abgesehen von dem Grunde, der aus der Bemerkung zu נפשי V. 4 erhellen muss, isst Isaac zuerst, ehe er den Segen erteilt, schon deshalb, weil er den Sohn durch den Geschmack der Speise auf die Probe stellen will, vgl. zu V. 4 Anfang. Er schiebt daher auch die letzte Probe mittelst des Geruchs bis nach dem Essen auf, weil er sich, wie es scheint, das weidliche Mahl nicht mag verleiden lassen, falls zu seinem Aerger der Geruch des Sohnes wie seine Stimme ungünstig für ihn ausfallen sollte, in welchem Falle das Resultat zweier Proben gegen, während nur das Resultat einer einzigen für ihn sprechen würde. — Der Wein war nicht im ursprünglichen Programm, vgl. V. 3 und 4, und Jacob bringt ihn jetzt ohne Befehl. Der Schlaukopf wusste wohl, dass die vom Weine geschaffene gute Laune seinem Zwecke nur dienen konnte.

26. Hier kommt die letzte Probe mittelst des Geruchs. Denn das Verlangen des Alten nach dem Kusse des Sohnes ist nur ein Vorwand und hat in Wirklichkeit den Zweck, dass der Sohn ihm ganz nahe herankomme, damit er ihn beriechen könne. Isaac sprach nach V. 21 den Zweck des ersten befohlenen Herannahens unumwunden aus; hier aber greift er zur List, um den Zweck zu erreichen. Denn ein anderes ist es, jemanden zu befühlen, ein anderes aber ihn zu beschnaufeln.

27. Der hier gepriesene Geruch war, wie aus dem ersten Halbvers deutlich hervorgeht, der Geruch der Kleider Esaus, welche die kluge Rebeka für den Fall einer solchen Probe ihrem Liebling angezogen hatte. Das waren die Kleider eines Jägers, an denen der Duft der Blumen des Feldes haftete; vgl. Ibn Esra. Ganz anders musste der Geruch von Jacobs eigenen Kleidern sein. Diese

rochen nach den Schafhürden. Und der angenehme Duft der Kleidung gab den Ausschlag. Nach dem Dufte des Feldes, den die Kleider an Jacob verbreiteten, vermutete der blinde Vater, dass er den Sohn vor sich hatte, der ein Mann des Feldes war; vgl. 25, 27, — אשר ברכו יהוה hat keinerlei religiöse Bedeutung, sondern beschreibt nur das Feld als etwas Liebliches, den Sinnen des Beschauers Willkommenes; vgl. zu 24, 31.

28. Der st. constr. שְׁמַנֵּי, wenn die Aussprache richtig überliefert und nicht vielmehr מִשְּׁמַנֵּי von שֶׁמֶן zu sprechen ist, kommt von שֶׁמֶן und ist gebildet nach der Form von גְּמַלֵּי 24, 10. Wie dem auch sei, שמני הארץ kann nur heissen „die edlen und besten Früchte der Erde“; vgl. מגד im Segen Moses Deut. 33, 13—16. Fetten Boden, wie man wiederzugeben pflegt, kann der Ausdruck in diesem Zusammenhang nicht bezeichnen. Denn Isaac glaubt seinen Erstgeborenen, der, gemäss der Verheissung JHVHs an Abraham, das gelobte Land erben soll, vor sich zu haben. Dieses Land aber ist in den Verheissungen wiederholentlich mit Namen genannt. Es ist Kanaan, und wer es erbt, der muss den Boden nehmen, wie er ist. Kein menschlicher Segen kann ihm dafür bessern Boden geben. Dagegen kann der väterliche Segen wohl bewirken, dass ihm JHVH aus seinem Boden, gleichviel wie dieser beschaffen ist, gute und edle Früchte wachsen lasse.

29. Wie בנים auch Kindes Kinder einschliessen kann, vgl. 46, 15. 18. 22. 25, 40, so umfasst hier אחיך den einzigen Bruder nebst allen seinen Nachkommen.

30. אך ist eigentlich = genau, und mit folg. Perf. so viel wie: „genau als“; daher beschreibt es die Handlung als zu einer gewissen Zeit gerade vollendet. Bei diesem Gebrauch der Partikel muss das Verbum, wie hier, durch den Inf. absol. verstärkt werden; vgl. Ri. 7, 19.

33. Der Acc. cogn. ist im Hebräischen ungefähr denselben Beschränkungen unterworfen wie im Lateinischen. Er muss entweder durch ein Adjektiv, wie hier, oder durch ein Nomen im Gen., wie Num. 23, 10, näher bestimmt sein. Mit dem adverbiellen Acc. hat der Acc. cogn. das gemein, dass er nicht durch ein Suff. ausgedrückt werden kann. Wenn z. B. jemand חרדתי חרדה גדולה sagt, kann ein anderer, darauf Bezug nehmend, nicht sagen גם אני חרדתיה. Auch darf der Acc. cogn. ebenso wenig wie der adverbielle Acc. durch את bezeichnet werden. — Für das widersinnige מכל lese man אָכוֹל als verstärkenden Inf. absol. Ebenso ist

am Schluss בָּרֵךְ für בֵּרַךְ zu lesen und gleichfalls so zu fassen. בם fügt ואברכהו zu ואכל hinzu. Ueber die Stellung der Partikel vgl. zu 3, 6. יהיה endlich ist zum folg. zu ziehen.

34. Dass das Schlusswort des vorherg. Verses hierher zu ziehen ist, ist schon oben gesagt worden. Aber so wie jenes Wort uns vorliegt, ist es hier ebenso wenig zu gebrauchen, wie dort. Man lese וַיְהִי für יהיה. Damit ist sowohl dem vorherg. wie diesem Verse geholfen, denn כשמע עשו ohne vorhergehendes ויהי ist in dieser Verbindung kaum hebräisch.

36. הכי קרא שמו יעקב ist nach der Ausführung zu 20, 4 spöttische Begründung des unmittelbar darauf Folgenden und der Sinn des Ganzen der: musste er, weil man ihn Jacob nennt, seinem Namen Ehre machend, mich nun schon zweimal betrügen? — Es muss hier wiederholt werden, dass הֲ und כי bei der Verschmelzung beider Elemente in eins nur diese Bedeutung haben. 2 Sam. 8, 1 gehört nicht hierher, und 2 Sam. 23, 19 liegt ein Schreibfehler vor, wie an jener Stelle gezeigt werden soll. In den Wörterbüchern ist die Verbindung הלא כי mit diesem הֲכִי zusammengeworfen, mit dem es aber, wie man gleich sehen wird, nichts gemein hat. הלא אצלת ist keine eigentliche Frage. הלא oder voller הלא כי mit folg. Perf. im Sinne des Präsens dient bloss dazu, die Rede eindringlich zu machen; vgl. 1 Sam. 10, 1. 2 Sam, 13, 28 und besonders Jes. 37, 26. 40, 28. Ruth 2, 8. Hier, wo das Perf. wie in den drei letzten Beispielen in der zweiten Person ist, erhält es durch das vorherg. הלא die Geltung eines verschärften Imperativs, und der Sinn des Satzes ist: so lass doch auch mir ein Segen zu Teil werden! — בכרתי und ברכתי bilden ein Wortspiel.

37. עשה mit ל der Person oder Sache und ohne Objektacc. heisst für sie sorgen, sich ihrer annehmen; vgl. 30, 30. 1 Sam. 14, 6 und sieh zu Ex. 1, 21 und Jes. 22, 26. Da aber das Verbum in dieser Bedeutung, wie bereits gesagt, stets ohne Objektacc. gebraucht wird, so muss der Hebräer, wenn er es in diesem Sinne in einer Frage gebrauchte, bei מה an „wie", nicht an „was" gedacht haben. Ueber diesen Gebrauch von מה vgl. 44, 16 und Ex. 10, 26. Danach heisst unser Satz: wie kann ich dir nun helfen, mein Sohn?

39. Weil die שמני הארץ Jacob zugeteilt wurden, hilft man sich hier, indem man die Präposition in משמני im Sinne von „fern von" fasst. Allein, abgesehen davon, dass מִן diesen Begriff nicht ohne weiteres ausdrücken kann, scheitert diese Fassung daran, dass oben

V. 28 שמני הארץ nicht fetten Boden, sondern, wie dort gezeigt worden, edle Früchte der Erde bezeichnet, in denen kein Wohnsitz bestehen kann. Mit יהיה מושבך ist hier überhaupt nichts anzufangen. Ich vermute, das der Text dafür ursprünglich אַתָּה מְשֻׁלָּךְ las. „Jemand ist von den edlen Früchten der Erde weggeschleudert“ ist so viel wie: sie sind ihm versagt; vgl. zu Jes. 14, 19. Hinzugefügt muss hier werden, dass Isaac den Esau gar nicht segnet, wenn auch die modernen Uebersetzungen diesen und den folgenden Vers in poetischer Form wiedergeben. In V. 37b sagt Isaac aufs deutlichste, dass er unter den obwaltenden Umständen für Esau nichts tun kann. Vom Schwerte leben und dabei dienstbar sein, gleichviel wem, ist auch kein Segen.

40. Mit תריד kommt man hier nicht weit. Auch findet sich das Verbum רוד in der gemeinen Prosa, zu der diese Rede Isaacs, wie soeben gesagt, gehört, sonst nicht. Vielleicht ist dafür einfach תֵּרֵד von ירד zu lesen. Danach wäre der Sinn des Satzes: wenn es mit Dir zum Schlimmsten gekommen ist. Dies dürfte zu den spätern Schicksalen Edoms stimmen.

42. ויגד kann nicht vom Hinterbringen der Worte Esaus durch eine dritte Person verstanden werden, weil sich Esau nach V. 41 die Rache nur im Herzen vorgenommen hatte. Der Satz kann daher nur heissen: Esaus Vorhaben verriet sich der Rebeka. Die Mutter konnte leicht die Gefühle des gekränkten Sohnes erraten. מתנחם ist gutturale Aussprache für מתנקם und heisst Rache schwörend oder drohend. Ueber diesen Gebrauch von נחם vgl. Jes. 1, 24 und sieh zu Ri. 2, 18.

43. ברח לך ist = sieh, dass du schnell fortkommst; vgl. Num. 24, 11 und Am. 7, 12. Von heimlicher Flucht kann hier die Rede nicht sein, weil Esau nach 28, 6 um den Plan wusste. Dann war ja auch nach V. 41 für Jacob augenblicklich noch keine Gefahr. Gefahr drohte der bevorstehende Tod des Vaters, der bei seinem hohen Alter allerdings jeden Tag erfolgen konnte; daher der Rat zur schleunigen Flucht.

45. למה mit folg. Imperf. leitet hier nach einem Befehl die unausbleibliche Folge von dessen Nichtachtung ein; vgl. 2 Sam. 22, 2. Ps. 79, 10. 115, 2 und öfter. Die Partikel ist in solchen Fällen virtuell und vielleicht auch aktuell = פן = wonicht; vgl. Syr. ܕܠܡܐ und mischn. שמא. In diesem Sinne gebraucht, darf למה ebenso wenig wie פן von dem davon abhängenden Imperf. getrennt werden; vgl. die oben angefürten Fälle gegen Ex. 5, 4 und Ps. 10, 1. יום

אחר endlich heisst nicht an einem Tage, was in die Besorgnis ein unbegründetes Moment bringen würde. Der Ausdruck, in dem אחר unbetont ist, ist so viel wie: eines Tages, früher oder später; vgl. 1 Sam. 27, 1.

Hier am Schlusse dieser Erzählung von der grössten der Schelmereien Jacobs mag ein Wort über das Verhalten der Ethik des Volkes, in dem diese Sage entstanden ist, zu dergleichen Praktiken am Platze sein. Gunkel, der „kein moderner Antisemit sein will“, äussert sich darüber in seinem Kommentar zur Genesis Seite 282 wie folgt: „Sicherlich darf man auch in dieser Freude des alten Hebräers an Klugheit und List, die ihn manchmal auch an Betrug und Lüge keinen Anstoss nehmen lässt, einen charakteristischen Zug seiner Anlage sehen, der sich — wie jedermann weiss — als eine höchst bedenkliche Mitgift bis auf die spätesten Nachkommen vererbt hat.“ In dieser Auslassung geht mich die Beleumdung der „spätesten Nachkommen“, die Christen ohne eigene Ueberzeugung und bloss auf „jedermanns“ Autorität hin zu wiederholen pflegen, hier nichts an. An dieser Stelle kann es sich nur um die alten Hebräer handeln, und die brauchen noch lange nicht alle Praktiken Jacobs gebilligt zu haben, weil er in ihrer Literatur als einer ihrer Vorahnen gefeiert wird. Denn der erste Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika hielt Sklaven. Das ist eine geschichtliche Tatsache. Weniger als hundert Jahre später vergoss der Norden des Landes sein Blut für die Abschaffung der Sklaverei, die er für ein Verbrechen hielt, verehrte aber zu gleicher Zeit und verehrt noch jetzt das Andenken George Washingtons als des Vaters des Vaterlandes, ungeachtet seiner Sklaven. Ebenso konnte das alte Israel auf Jacob als seinen Ahnen stolz sein, ohne darum jede seiner Handlungen billigen zu müssen.. Sieh die Schlussbemerkung zu 30, 32.

XXVIII.

1. ויברך אתו ist = und verabschiedete ihn; vgl. 47, 10. Wäre hier von einer Segnung die Rede, so müsste es darauf ויאמר oder לאמר heissen und diesem die Segensformel folgen. Der Gebrauch dieses Verbums hier zeigt, dass die Verabschiedung eine kalte war; vgl. zu 31, 28. Isaac hatte den Betrug, den Jacob an ihm geübt, noch nicht vergessen.

3. Nach der obigen Bemerkung ist hier nicht ein Segen, sondern eine Hoffnung ausgesprochen.

4. Da Jacob zur Zeit noch gar keine Kinder hatte, und da bei der Aufschiebung der Besitznahme vom gelobten Lande auf mehrere Jahrhunderte er und seine Kinder, die ihm später geboren wurden, sie nicht erleben konnten, so ist ולזרעך אתך unlogisch. Ausserdem ist זרע פ' אתו keine hebräische Sprechweise. Man sagte wohl בני פ' אתו, aber stets nur זרע פ' אחריו. Für אתך ist daher אחריך zu lesen und 17, 7. 8. 35, 12 und Deut. 1, 8 zu vergleichen. Die Korruption entstand hier durch den irrtümlichen Wegfall des Reš, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung in die Recepta geändert wurde.

5. Für וישלח ist וַיְשַׁלַּח zu sprechen und וישלח in V. 6 zu vergleichen. Am Schlusse ist ועשו zu streichen. Dss Wort ist der Ueberrest einer Variante, zum gleich darauf folg. וירא עשו, welche statt dessen ועשו ראה lautete.

6. Sieh die Sahlussbemerkung zu V. 5. Die dort genannte Variante zu וירא עשו hier ist diesem bei weitem vorzuziehen. Denn in einem Satze, worin Esau, nachdem so lange von ihm die Rede nicht war, Subjekt ist, geht עשו ungleich besser seinem Verbum voran; vgl. 2 Sam. 13, 21. 17, 23 und 2 Chr. 22, 10. Im zweiten Halbvers ist בברכו in dem zu V. 1 angegebenen Sinne zu verstehen.

9. Da Esau auch nach dieser Heirat die Ehe mit den Kanaanitischen Weibern nicht löst, so muss er wissen, dass das Missfallen Isaacs an ihnen mit ihrem persönlichen Charakter nichts zu tun hat, sondern einem nationalen Gefühle entspringt; vgl. zu 24, 3. Das Geschehene liess sich wahrscheinlich nicht mehr gut machen, weil aus den ersten Ehen Kinder geboren waren. Aber die neue eheliche Verbindung ging Esau als guter Sohn nach dem Sinne des Vaters ein.

11. במקום ist = an eine gewisse Stätte; vgl. zu 16, 7. Die Nennung dieser Stätte ist hier unterlassen, um nicht die Bemerkung V. 19 ganz oder zum Teil vorwegzunehmen. Das Objekt zu וישם ist aus מאבני המקום zu entnehmen, während מראשתיו Prädikatsnomen dildet. Der Satz heisst danach wörtlich: und machte ihn — den Stein — zur Stätte für sein Haupt.

12. Für מצב ist entschieden נִצָּב zu lesen, da von diesem Verbum mit der einzigen Ausnahme der dunklen und wahrscheinlich korrupten Stelle Nah. 2, 8, die nichts beweisen kann, Hoph. sonst nirgends vorkommt. — Den alten Rabbinen ist die Wortfolge in עלים וירדים, weil dabei Himmelsbewohner in Betracht kommen, aufgefallen, und sie ziehen daraus verschiedene phantastische Schlüsse. vgl. Midr.

rabba zur Stelle. Die Sache ist jedoch sehr einfach. Der Erzähler ist keiner der Engel, sondern ein Erdbewohner und als solcher spricht er von seinem Standpunkt aus.

13. In נצב עליו erklärt sich die Wahl der Präposition nach der Bemerkung zu 18, 2 daraus, dass Jacob im Schlafe liegt.

16. אכן, ein Wort von dunkler Herkunft, leitet meist wie hier das Geständnis einer falschen Voraussetzung oder eines falschen Eindrucks ein, unter dem man sich bis zum Augenblick des Sprechens befand. vgl. Ex. 2, 14. Jes. 49, 4. Jer. 3, 20. Ps. 31, 23. Dieser Begriff liegt dem Gebrauch der Partikel eigentlich überall zu Grunde, doch gestalten sich in der Bedeutung mancherlei Schattierungen, auf die einzugehen zu weit führen würde.

17. Wie das Substantiv יראה ohne nähre Bestimmung Gottesfurcht heissen kann, so kann auch das Verbum ohne jeglichen Zusatz heissen „Gott fürchten." Hier ist ויירא = er wurde von Gottesfurcht ergriffen, oder es überkam ihn ein religiöser Schauer; vgl. K. zu Ps. 40, 4 und 64, 10. Die Wiederholung von זה im zweiten Halbvers wäre völlig unerklärlich, wenn Jacob nur auf eine Stätte hinwiese, wie allgemein angenommen wird. Tatsächlich aber wird hier auf zwei verschiedene Stätten hingewiesen, nämlich auf die Stelle auf der Erde, wo die Leiter stand, und dann auf den Punkt am Himmel, an den sie nach V. 12 mit ihrer Spitze reichte. Die Stätte auf der Erde nennt Jacob Haus Gottes und die Stelle am Himmel Himmelspforte. Letztere erhält ihren Namen davon, dass die Engel von dort aus auf die Leiter sich begeben, um vom Himmel auf die Erde herabzusteigen.

18. Die alten Hebräer assen das Oel im rohen Zustande nicht. Ueberhaupt verwendeten sie im praktischen Leben diesen Artikel hauptsächlich für die Lampe und zur Salbung des Körpers. An keine dieser beiden Luxussachen kann Jacob gedacht haben, um sich von Haus aus mit dem dazu Nötigen zu versehen. Doch hat er hier in der Einsamkeit für den heiligen Zweck das nötige Oel. Wo nahm er es? Ja, wo nahmen Lots Töchter in der Höhle Wein, an den sie bei der eiligen Flucht vor den entsetzlichen Schrecken nicht gedacht haben konnten? Um solche Fragen kümmerte sich der alte Leser nicht. Dafür war er zu naiv; vgl. zu Ex. 35, 24.

20. אלהים ist mir an dieser Stelle sehr verdächtig. Hier, wo es sich um einen Pakt handelt, scheint dieser Ausdruck zu allgemein. Ich vermute, dass der Text ursprünglich יהוה dafür hatte, und dass erst später, nachdem dieses wegen der Aehnlichkeit mit

dem vorherg. Worte ausgefallen war, vgl. zu 31, 44, אלהים an dessen Stelle kam. — Die bescheidene Beschränkung der Lebensbedürfnisse auf Nahrung und Kleidung erklärt sich aus der Lage Jacobs und aus den Verhältnissen im Altertum. In moderner Zeit wandert man aus, um in der Fremde sein Glück zu suchen, und so mancher findet es dort auch. Im Altertum war die Sache anders. Manche antike Völker opferten die Fremden ihren Göttern; wo dies nicht geschah, konnte der Fremde nur ein kümmerliches Leben fristen. Auf einen grünen Zweig kam der Fremde im Altertum nirgends. Selbst JHVH, der die Fremden liebt, gibt ihnen nur die nötige Nahrung und Kleidung; vgl. Deut. 10, 18. Darum beschränkt sich die Bitte des nunmehr in die Fremde ziehenden Jacob auf diese beiden Dinge.

Bei dem hier enthaltenen Gelübde ist zweierlei zu beachten. Das Gelübde ist nicht absolut, sondern bedingungsweise, braucht also erst dann eingehalten und entrichtet zu werden, wenn die Bedingung erfüllt ist. Derart ist jedes alttestamentliche Gelübde, vgl. Num. 21, 2. Ri. 11, 30 und 31. 1 Sam. 1, 11. 2 Sam. 15, 8. Aus dieser Beschaffenheit des Gelübdes im A. T. erklärt sich so manche Stelle darin; sieh zu Jes. 19, 21. Jona 2, 10. Nah. 2, 1. Hi. 22, 27. K. zu Ps. 65, 2. Ferner ersieht man aus der Art des hier vorliegenden Gelübdes, dass JHVH jetzt noch nicht Jacobs Gott ist, da Jacob sonst nicht würde geloben können, dass er es werden solle. Diese Tatsache ist nur nach der Bemerkung zu 26, 24 erklärlich. Denn Isaac ist zur Zeit noch am Leben, und so lange er lebt, hat weder JHVH gegen dessen Sohn, noch dessen Sohn gegen JHVH irgend welche persönliche Verpflichtungen. So lange Jacob in des Vaters Hause lebte, war er ein Teil dieses Hauses, dessen Gott JHVH war, und stand, wie alles in diesem Hause, unter seinem göttlichen Schutze. Jetzt aber, wo Jacob das väterliche Haus verlässt, um ein eigenes Haus zu gründen, sind selbst die indirekten Beziehungen zwischen ihm und JHVH gelöst, und es steht Jacob frei, des Vaters Gott anzunehmen oder sich einen andern zu wählen. Bei dieser unverkennbaren Vorstellung über das Verhältnis JHVHs zu den Kindern seiner Verehrer muss man annehmen, dass sämtliche Verheissungen, die den Patriarchen für ihre Nachkommen wurden, lediglich von der, allerdings natürlichen, Voraussetzung ausgehen, dass die Kinder bei dem Gotte der Väter bleiben werden. Esau z. B. blieb nicht bei dem Gotte seiner Väter, und er hat auch an den Verheissungen, die ihnen für ihre Nachkommen wurden, keinen Anteil.

XXIX.

1. Ueber die nur hier vorkommende Redensart נשא פ׳ רגלין sieh die Bemerkung zu 13, 10.

2. Für האבן hat Sam. ואבן ohne Artikel, was jedoch auf blosser Konjektur zu beruhen scheint. Die Recepta erklärt sich leicht, wenn man גדלה allein als Prädikat fasst, während על פי הבאר nachträglich das Subjekt näher beschreibt. Zu dieser Fassung zwingt bei dem Bestand des massor. Textes der Umstand, dass das Adjektiv den Artikel nicht hat. Danach wird das Vorhandensein eines Steines über dem Brunnenloch vorausgesetzt, und die Aussage besteht nur in der Bemerkung, dass dieser Stein gross war; vgl. zu V. 3.

Dieser grosse und schwere Stein, der, wie weiter unten gezeigt werden wird, Jacobs Glück war, ist zu dem 28, 18. 22. genannten Steine in Beziehung zu bringen. Dem zur Maṣṣeba errichteten Steine verdankte Jacob die übernatürliche Kraft, mit der er ganz allein den ungeheuer grossen Stein vom Brunnenloch wegwälzen konnte; vgl. die Bemerkung zu V. 10.

3. Für העדרים liest man hier viel besser nach Sam. הָרֹעִים. Bei der massor. Lesung könnte wohl hier, wie im vorherg. Verse, das Subjekt der folg. Verba ungenannt bleiben, aber dass im Ganzen nichts enthalten wäre, worauf להם in V. 4 sich beziehen kann, das ginge über das Mögliche in der Sprache. Im zweiten Halbvers ist על פי הבאר nicht mit dem Verbum, sondern mit האבן zu verbinden. האבן על פי הבאר ist wörtlich: der Stein fürs Brunnenloch. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Lev. 3, 5. Nach der üblichen Fassung ist למקומה völlig überflüssig.

4. אחי im Sinne von „Freunde" wäre als Anrede an Leute, die man zum ersten Mal sieht, beispiellos. Der Ausdruck scheint mir hier Kollegen, Berufsgenossen zu bezeichnen. Danach hätte sich Jacob hiermit den Hirten indirekt als Berufsgenossen vorgestellt, was bei der Sachkenntnis, die er gleich darauf zu bekunden gedenkt, vgl. V. 7, ganz natürlich wäre. Ueber diesen Gebrauch von אח vgl. in der Sprache der Mischna בֶּן אֻמָּנוּתוֹ Sohn seines Handwerks, sein Berufsgenosse, was auf dasselbe hinauskommt; denn wenn die Mitglieder einer Zunft deren Söhne sind, so sind sie einander Brüder. Auf בן הצרפי Neh. 3, 31 verweise ich hier nicht, weil dort der Sinn nicht klar ist. Sieh aber hier weiter unten zu 49, 5.

7. In עוד היום גדול ist עוד wahrscheinlich Substantiv im st. constr. und עוד היום = die Dauer des Tages. Jedenfalls aber ist der Sinn des Satzes: was in diesem Augenblick des Sprechens vom Tage noch übrig ist, bildet eine geraume Zeit. Die Ausdrucksweise steht einzig da im gauzen A. T. und erscheint natürlicher und gefälliger, wenn man עוד, wie oben gesagt, als Subst. fasst.

8. Hier, nachdem die רעים schon erwähnt wurden, vgl. zu V. 3, mag העדרים wohl richtig sein.

9. Der Zusatz כי רעה היא erfolgt erst hier und nicht schon V. 6, weil dort die Hirten sprechen und es nicht ihre Sache ist, Jacob diesen Bescheid zu geben. Hier dagegen, wo der Verfasser wiederum selber spricht, ist es am Platze, dass er den Leser wissen lässt, weshalb es Rachel ist, die mit den Schafen kommt. Warum aber Rachel Schäferin ist, obgleich sie nach 30, 35 mehrere Brüder hat, und obgleich Laban, wie wir 30, 30 erfahren, zur Zeit nur wenige Schafe besass, mit denen diese wohl ohne die Schwester hätten leicht fertig werden können? diese Frage lässt nur eine Antwort zu, und die ist: Rachel erscheint am Brunnen mit den Schafen, damit Jacob galant den schweren Stein, der den Brunnen verschliesst, für sie wegwälzen kann. Doch ist diese Galanterie Jacobs in der Erzählung nicht Selbstzweck, sondern dient, wie gleich erhellen wird, dem Zwecke der literarischen Kunst. Dass nicht Lea, die ältere Tochter, die Herde weidet, ist ganz in der Ordnung, denn auch von Söhnen hütete der jüngste die Schafe; vgl. 1 Sam. 16, 11.

10. ויגל hat man neuerdings als Kal von גלל fassen wollen. Ich ziehe jedoch vor, ויגֶּל zu sprechen. Was die Sache anbelangt, so hatte Jacob nach V. 2 drei Schafherden am Brunnen lagernd vorgefunden. Es waren also mindestens drei, und wenn man, wie man wohl darf, für jeden Hirten einen Gehilfen voraussetzt, sechs Männer daselbst versammelt, und diese mussten die Ankunft aller andern Hirten abwarten, um gemeinsam den Stein zu entfernen; so schwer war dieser. Jacob aber wälzt ganz allein den Stein weg. Aber kein Erzähler schreibt der physischen Kraft einer einzigen Person etwas zu, wofür sonst die vereinten Kräfte so vieler Menschen erforderlich sind, es sei denn dass die Darstellung eine solche Uebertreibung unbedingt nötig macht. Folglich muss das Vorhandensein des so schweren Steines über dem Brunnenloch, wie auch Jacobs Fähigkeit, diesen Stein ohne jegliche Hilfe zu entfernen, mit dem Verlauf der folgenden Begebenheiten in dieser

Erzählung zusammenhängen. Der Zusammenhang aber lässt sich nur erklären wie folgt.

Nach der Geburt Josephs schliesst Jacob mit Laban einen Kontrakt ab, laut dessen alle nicht weissen Lämmer der jungen Brut ihm als Lohn für seine Dienste gehören sollen; vgl. 30, 32—34. Jacob überlässt jedoch die Sache nicht dem Zufall, sondern vermehrt seine Chancen durch einen Kniff, der, weil er illegitim, d. i. kontraktwidrig, ist, dem Laban verheimlicht bleiben muss. Dieser Kniff aber war nach 30, 37—39 derart, dass er nur beim Tränken der Schafe ausgeführt werden konnte. Zu diesem Zwecke versieht die Darstellungskunst des Verfassers den Brunnen mit einem ungeheuer schweren Stein als Verschluss und den Jacob mit einer nicht minder ungeheuern Körperkraft. Die vereinten Kräfte sämtlicher Schäfer der Umgegend sind dazu nötig, den Verschluss des Brunnens zu entfernen. Unter diesen Umständen muss eine bestimmte Stunde festgesetzt werden, wann die Hirten an der Tränke sich versammeln. Zu jeder andern Tageszeit ist niemand am Brunnen anzutreffen, und Jacob, der stark genug ist, ohne Hilfe den Stein zu entfernen, kann sich dann einstellen, wann es ihm passt, und seine schlaue Sache abmachen, ohne Endeckung zu befürchten. Die Abwesenheit Jacobs am Brunnen zur Zeit des allgemeinen Tränkens kann nicht auffallen, nachdem er beim ersten Zusammentreffen mit den Hirten gezeigt, dass er ganz allein ohne Hilfe den schweren Stein zu bewältigen vermag.

13. Der Vers teilt sich hier am natürlichsten bei אחתו ab und endet mit ביתו. Was darauf folgt, sollte den Anfang von V. 14 bilden. In וינשק drückt Piel zum Unterschied von Kal eine Handlung aus, die wiederholt an demselben Objekt vollzogen wird; sieh zu 31, 28. Unter הדברים האלה kann nicht der Vorgang am Brunnen verstanden sein wollen, denn diesen hat ja nach V. 12 schon Rachel selber berichtet. Noch weniger kann der Ausdruck Bezeichnung dessen sein, was zwischen Jacob und Esau vorgefallen war; denn Jacob ist zu schlau, um seinem Oheim etwas mitzuteilen, was ihn bei ihm nicht empfehlen würde. Ich vermute daher, dass hier weiter zurückgegriffen wird und הדברים האלה auf die Art und Weise hinweist, wie um Rebeka gefreit worden war. Jacob zeigt dem Laban gegenüber Kenntnis von jenen Vorgängen, um sich dadurch als Sohn Rebekas auszuweisen. אלה weist danach hier, wie öfter זה, etwas weiter zurück, weil das, worauf dieses Pronomen hinweist

dem Leser lebhafter vorgeführt werden soll, als es durch das gewöhnlichere הִנֵּה geschehen würde.

14. אך leitet an dieser Stelle ein erzwungenes Zugeständnis ein, das nicht ganz ohne Zweifel gemacht wird. Laban ist misstrauisch und gibt trotz der Beweise Jacobs die Verwandtschaft nur gezwungen zu, oder er stellt sich bloss so an, um sich durch die generöse Ueberwindung seiner Zweifel den Jacob verbindlich zu machen. Ueber diesen Gebrauch von אך vgl. zu Jes. 63, 8. Auch hier zieht man den zweiten Halbvers besser zum folgenden. Was dann übrig bleibt, teilt sich bei לבן ab.

15. Ueber הכי sieh zu 20, 4 und 27, 36. Hier ist die Frage „du denkst wohl, weil du mein Verwandter bist, mir für nichts zu dienen?" ironisch an Jacob gestellt, der den ganzen Monat von Lohn nicht gesprochen hatte, was Laban irgendwie dessen Schlauheit zuschreibt. משכרת kommt im ganzen A. T. nur dreimal vor, שכר dagegen an dreissigmal. Dieser Umstand allein beweist, dass die beiden Nomina sich der Bedeutung nach unterscheiden, da sonst ihr Gebrauch gleichmässiger verteilt wäre. Tatsächlich haben Synonyme nur selten ganz dieselbe Bedeutung, und das nur in einer reichen Sprache. Die hebräische Sprache aber ist, nach dem Charakter dessen zu urteilen, was sich von ihr erhalten hat, sehr arm, und die Armut kann sich den Luxus der Abwechslung nicht gönnen. משכרת scheint nicht den Lohn selbst, sondern teils das, worin er besteht, teils den Umfang des Lohnes zu bezeichnen. Erstere Bedeutung hat das Wort in dieser Erzählung, letztere Ruth 2, 12.

17. Was רכות in diesem Zusammenhang eigentlich heisst, ist nicht klar. Jedenfalls aber bezeichnet der Ausdruck eine nicht beneidenswerte Eigenschaft der Augen. Wegen dieser Eigenschaft ihrer Augen allein hatte Lea keine Aussicht auf Jacobs Liebe. Denn das altjüdische Urteil über weibliche Schönheit lautet: Wenn die Augen der Braut schön sind, dann forsche nicht weiter; sind die Augen es nicht, so beschaue dir die Braut genau. Vgl. Taanith 24a.

18. Dass sieben hier nicht runde Zahl ist, liegt auf der Hand, vgl. 31, 41. Diese Zahl wurde vom Verfasser gewählt zum Unterschied von der üblichen Dienstzeit des Knechtes bei seinem eigenen Volke. Unter den Hebräern diente der Knecht nach Ex. 21, 2 sechs Jahre. Darum muss Jacob bei einem Nichthebräer sieben dienen. An sich hätte die Fünfzahl hier denselben Dienst getan; allein dann würden Nichthebräer humaner erscheinen als Hebräer, und das darf nicht geschehen.

20. Manche der jüdischen Kommentatoren finden hier eine Schwierigkeit in der Angabe im zweiten Halbvers, indem sie meinen, dass es logisch vielmehr umgekehrt gewesen und dem Jacob die Zeit, die ihn von dem Gegenstand seiner Liebe trennte, länger vorgekommen sein müsste, als sie in Wirklichkeit war. Allein hier kommt die Dienstzeit nur als Preis in Betracht, und darum ist es ganz logisch, dass im Vergleich zu dem Gegenstand der Preis, den Jacob für ihn zahlte, ihm gering vorkam.

21. הבה hat hier, wo es als Imperativ des Verbums in seiner eigentlichen Bedeutung gebraucht ist, den Accent auf der letzten Silbe. In allen andern Fällen solcher Art verliert dieser Imperativ wegen des folgenden Wortes seinen Accent, mit Ausnahme von 1 Sam. 14, 41, wo die Massora aber den Ausdruck sonderbarer Weise als Interjektion fasst. Denn als Interjektion accentuiert הבה, wohl bloss zum Unterschied von seinem eigentlichen Gebrauch, immer die Endsilbe. — Ueber ואבואה אליה sieh zu 6, 4.

22. ויאסף, nicht ויקהל. Letzteres Verbum bezeichnet nur das Versammeln von mehreren Individuen zu dem Zwecke, dass sie gemeinsam handeln oder einer Handlung beiwohnen, worauf es aber hier nicht ankam. Denn in diesem Falle war es dem Laban nur darum zu tun, dass jeder der Stadtbewohner am Hochzeitsmahl Teil nahm. Das muss Sitte gewesen sein, sonst würde es Laban, der, wie jeder Habsüchtige, wohl auch geizig war, nicht getan haben.

23. Diesen Betrug übt Laban, nicht um bei dieser Gelegenheit die hässliche Lea an den Mann zu bringen (gegen Gunkel). Der Zweck ist ein ganz anderer. Laban weiss, dass Jacob ihn nicht verlassen wird, bevor er sich die heissgeliebte Rachel erworben hat. Darum greift der alte Fuchs zu diesem Kniff, den Jacob um die Geliebte diesmal zu betrügen und sich somit seine fernern Dienste zu sichern.

27. שבע זאת ist = die Hochzeitswoche der einen. Ein einen Zeitpunkt oder Zeitabschnitt ausdrückendes Nomen im st. constr. bezeichnet denselben bisweilen als im Leben dessen, den das Nomen rectum ausdrückt, epochemachend, meistens sensu malo, wie 1 Sam. 26, 10. Jes. 9, 3. 13, 22. Obad. 12. Ps. 137, 7. Hi. 18, 20, aber auch in gutem Sinne, wie hier; vgl. zu Ri. 15, 21. — ונתנה ist falsch, wie man die Konstruktion auch fassen mag. Denn wenn זאת Subjekt dazu ist, kann dieses nicht את vor sich haben, und ist es Objekt und Subjekt die Handlung selbst, so müsste das Verbum

nach dem zu 4, 18 erörterten Sprachgesetz וַיִּתֵּן statt ונתנה heissen. Ebensowenig kann נתנה hier als Voluntativ der ersten Person Pl. von Kal gefasst werden, da nur der Vater allein die Braut weggibt. Es ist daher nach LXX וְאֶתְּנָה zu lesen. — Die Hochzeitswoche über sollte Jacob warten, weil es unbarmherzig wäre, der Lea noch vor Ablauf dieser Frist eine Rivalin zu geben. Wahrscheinlich kam es in der polygamen Ehe auch sonst der Braut zu, während der Hochzeitswoche zum Ausschluss der Nebenfrauen im alleinigen Besitz des Gatten zu bleiben.

30. Das erste גם fügt ויבא אל רחל zu ויבא אליה in V. 23, und das zweite fügt ויאהב zum letzteren ויבא hinzu. Ueber die beidemalige Stellung der Partikel nach dem Imperf. consec. sieh zu 3, 6.

31. שנואה heisst hier nicht „gehasst“, sondern bloss „nicht geliebt“, „gleichgiltig“. Diese Bedeutung hat das Verbum öfter, wenn es אהב gegenübergestellt ist; vgl. Deut. 21, 15. Ez 16, 37 und Mal. 1, 2. 3. Ueber die Entstehung dieser Bedeutung sieh zu 38, 23. — JHVH gibt in seiner Gerechtigkeit der ihrem Manne gleichgiltigen Lea sofort Kinder und der von ihm geliebten Rachel keine, damit nicht die eine alles und die andere nichts hätte. Eine Parallele zu diesem Verfahren JHVHs bietet der Fall von Hanna und Peninna 1 Sam. 1, 2. 5.

32. Die in diesem Buche gegebenen etymologischen Erklärungen sind zwar alle so ziemlich stümperhaft, doch ist es keine so arg wie die hier, wo בעניי an בן anspielen soll. Ich vermute aber, dass unmittelbar nach בעניי der Satz ויתן לי בן ausgefallen ist. Diesem Satze würde auch ויתן לי גם את זה im folg. Verse trefflich entsprechen.

34. In der nur hier vorkommenden Verbindung עתה הפעם ist mir eines der Wörter, besonders das letztere, als Variante zum andern verdächtig. ילוה drückt nicht Anhänglichkeit oder Neigung der Liebe aus. לוה heisst ursprünglich und eigentlich winden. Daher bedeutet Niph. sich um eine Person oder Sache winden, entweder um sie zu stärken, oder, wie eine Schlingpflanze, die sich um etwas Festeres und Stärkeres windet, zur eigenen Stütze. In ersterem Falle wird das Verbum wie Ps. 83, 9 mit עִם, in letzterem mit על, Num. 18, 2. 4. Jes. 14, 1, oder auch mit אל konstruiert, wie Jes. 56, 3. Jer. 50, 5. Sach. 2, 15 und hier. Danach spricht Lea hier die Hoffnung aus, dass ihr Gatte, nun sie ihm drei Söhne geboren, eine Stütze suchend, sich ihr zuneigen und an sie anschmiegen wird. Denn wenn man älter geworden und die Kinder

herangewachsen sind, hat man an ihnen eine Stütze und im hohen Alter ist man ganz auf sie angewiesen.

35. Wie הלך, adverbialisch mit einem andern Verbum gebraucht, die Fortsetzung der Handlung bezeichnet, so drückt das ihm entgegengesetzte עמד, ebenso gebraucht, das Aufhören mit derselben aus. Die Konstruktion ist jedoch bei letzterem, seinem Begriffe gemäss, etwas anders.

XXX.

1. Der einzige Verbalbegriff, der durch אין negiert werden kann, ist der Begriff des Seins. Aus diesem Grunde muss אין, wo ואם אין, elliptisch gebraucht, wie hier, etwas Vorhergehendes negiert, worin das Verbum nicht ein Verbum des Seins ist, nicht das Verbum allein, sondern den ganzen Satzbegriff verneinen, sodass ואם אין so viel ist wie: wenn dem aber nicht so ist oder sein sollte; vgl. Ex. 32, 32. Ri. 9, 15. 20 K. 2, 10 2 Sam. 17, 6.

2. Die Redensart חרה אף פ' pflegt man vom Entbrennen des Zorns zu verstehen, indem man חרה mit חרר kombiniert. Aber dass der Zorn Jacobs gegen die heissgeliebte Rachel entbrannte, nachdem sie nichts Schlimmeres getan hatte, als dass sie durchaus Kinder haben wollte, daran ist nicht zu denken. Auch lautet Jacobs Antwort hier nicht wie die Rede eines Menschen, dessen Zorn entbrannt ist. Tatsächlich heisst חרר selbst, durch den Vergleich mit dem man für חרה die angebliche Bedeutung zu gewinnen glaubt, nicht entbrennen. Das zeigt Ez. 15, 4 der Kontrast von תוכו נחר mit שני קצותיו אכלה אש aufs deutlichste. Ferner findet sich die Redensart חרה אף פ' über hundertmal, und der „entbrannte Zorn" ist entschieden ein zu starkes Bild, um in einem Buche von dem Umfang des A. T. so oft und dazu noch meistens in der gemeinen Prosa vorzukommen. Findet sich doch בער, das wirklich brennen und entbrennen bedeutet, in Verbindung mit אף und חמה nur sechsmal. Endlich bleibt es bei der angenommenen Bedeutung von חרה unerklärlich, warum sich der Gebrauch dieses Verbums auf den Zorn beschränkt, während בער, das ihm sinnverwandt wäre, tropisch auch von anderen Leidenschaften, wie der רשעה Jes. 9, 17 und der קנאה Ps. 79, 5, vorkommt.

Alles dies beweist, dass die angenommene Etymologie von חרה und die Bedeutung, die man auf Grund dieser Etymologie ihm beilegt, falsch sind. חרה entspricht etymologisch dem arab. حرى und heisst, wie dieses, abnehmen, zusammenschrumpfen; vgl. zu

Jes. 24, 6. Und dieser Begriff des Verbums liegt ihm auch in der fraglichen Redensart zu Grunde. Das wird ausser Zweifel gestellt durch die häufigen Ausdrücke קצר אפים und ארך אפים, noch mehr durch die Redensart האריך פ׳ אפו. Denn hieraus sieht man klar, dass אף ursprünglich und eigentlich vox media ist und ungefähr dieselbe Bedeutung hat wie das englische „temper“. Jemandes אף kann lang oder kurz sein oder es werden, und sein אף wird kurz oder schrumpft zusammen, wenn ihm die Geduld ausgeht oder, wie man englisch sagt, „he looses his temper.“ Allerdings kann sich der so bezeichnete Aerger bis zum Zorn steigern, aber keineswegs bis zum entbrannten Zorn.

Was den Satz התחת אלהים אני betrifft, so bezeichnet darin תחת das folg. Nomen als Prädikat, ungefähr wie Jes. 32, 14 בעד. Vergleichen liessen sich auch deutsch „was für ein Mann?“ und englisch „something for a present“. Der Hebräer scheint jedoch diese Ausdrucksweise nur dann gewählt zu haben, wenn der Abstand zwischen Subjekt und Prädikat in ihrer Beschaffenheit, wie in der angeführten Jesaiastelle zwischen Wartturm und Höhle, und wie hier zwischen Mensch und Gott, ungeheuer ist, sodass bei der Prädizierung jenes nur die Stelle dieses einnehmend, aber nicht mit ihm identisch gedacht werden kann.

3. In ותלד אל ברכי heisst die Präposition nicht „auf“, sondern „für“. „Für den Schoss einer Person Kinder gebären“ ist so viel wie: Kinder gebären, die sie auf den Schoss nehmen und sich mit ihnen freuen kann, wie dies kinderlose Frauen und alte Leute gern tun; vgl. zu 50, 23 und sieh Ruth 4, 16 und 17. גם אנכי ist mit Bezug auf Lea, nicht mit Bezug auf Bilha zu verstehen.

6. דנני ist = er hat mich gestraft. Dies sagt Rachel mit Bezug auf ihre eigene Unfruchtbarkeit. Ueber diese Bedeutung des Verbums vgl. 15, 14. Demgemäss ist וגם adversativ und = aber doch; sieh die Schlussbemerkung zu V. 8.

8. נפתולי אלהים versteht der fromme christliche Glaube von Gebetskämpfen, allein dies ist ein Begriff, welcher der Antike völlig fremd ist. Die rationellere Exegese versteht unter diesem Ausdruck „Kämpfe um göttlichen Segen“ oder um „göttliche Gnade“, was im Grunde dasselbe ist, nur unter anderem Namen. Aber נפתל heisst niemals „ringen“ oder „kämpfen“, und von Segen oder Gnade ist im hebr. Ausdruck keine Spur. Ausserdem kann von Frauen kaum gesagt werden, dass sie mit einander ringen. Ein solches Bild wäre entschieden unästhetisch. Tatsächlich dient אלהים

hier, wie öfter, nur dazu, den Begriff des dadurch näher bestimmten Nomens zu steigern. נפתולים aber heisst nicht Kampf, sondern schlauer Kniff und ist Acc. cogn., abhängend vom folg. Niph., welches bedeutet „zu einem schlauen Kniff greifen.“ Ueber diese Bedeutung, wie auch über die Konstr. des Verbums mit עם der Person, vgl. Ps. 18, 27. Danach ist der Sinn des Ganzen der: zu gar schlauem Kniffe habe ich gegen meine Schwester gegriffen und bin ihr auch beigekommen. Dass der Name des Kindes nicht vom Siege, sondern von den Anstrengungen hergenommen ist, die dieser gekostet, ist ungefähr wie V. 6 bei Dan.

11. Für das widersinnige בא גד des Keri ist nach dem Kethib zu lesen בְּגָד = mit Glück; vgl. LXX und die folg. Bemerkung.

13. Um hier באשרי zu erklären, hat man ein Substantiv אֹשֶׁר erfunden. Aber ein solches Subst. gibt es ebenso wenig wie eines, das אֶשֶׁר lautete. Letzteres wird angenommen als st. absol. Sing. zu אַשְׁרָיו, אַשְׁרֶיךָ u. s. w. Allein von אֶשֶׁר könnte der Plural mit Suff. nur אֶשְׁרָיו, אֶשָׁרֶיךָ u. s. w. lauten. Lies hier בְּאַשְׁרַי und fasse die letzte Silbe nicht als Suff., sondern als alte Femeninendung; vgl. zu V. 11 und sieh zu 36, 28. Auch im Arab. und Syr. gibt es Substantiva fem. mit der Endung ai. Bei hinzutretenden Suffixen ist das Nomen nur scheinbar ein Plural. Am deutlichsten spricht für den Sing. אַשְׁרֵיךְ, Eccl. 10, 17, für אַשְׁרַיִךְ. Die Suff. יו und הם sind bei diesem Nomen, wie beim Sing. von אב, אח und פה nur durch das auslautende Jod bedingt. Der st. constr. von אַשְׁרַי kann hebr. nur אשרֵי lauten. Dasselbe gilt von אחרי, בִּלְעֲדֵי, עֲדֵי, עֲלֵי, אֱלֵי und תחתיו; sie sind alle Singulare. — Für אשרוני ist יְאַשְּׁרוּנִי zu lesen. Jod ist durch Haplographie ausgefallen.

15. Die Worte קחתך את אישי erklären sich dadurch, dass Jacob der, wie jeder polygamische Ehemann, seine Frauen der Reihe nach besuchte, vgl. zu Ex. 21, 10, ursprünglich die folg. Nacht mit Rachel, an der die Reihe war, zubringen sollte.

16. אלי תבא spricht nur scheinbar gegen unsere Bemerkung zu 6, 4. Denn der Ausdruck bezeichnet hier nicht den Beischlaf, sondern ist nur so viel wie: bei mir musst du einkehren, d. i., in mein Zelt kommen; vgl. den zweiten Halbvers, wo der Beischlaf durch שכב, nicht durch בוא ausgedrückt ist.

19. Ueber die Schwierigkeit, dass die hier gegebene Deutung von יששכר zu dem Vorherg. nicht passt, sucht man sich hinwegzuhelfen, indem man in V. 17 das Einsetzen einer neuen Quelle annimmt, die sich bis hierher incl., aber nicht weiter erstreckt.

Mir aber fällt es schwer, zu glauben, dass sich das Ganze aus solchen kleinen Fetzen zusammensetzt. Ausserdem setze ich bei den Redaktoren mehr Takt und literarische Geschicklichkeit voraus, als ein derartiges Zusammenflicken von Stücken aus verschiedenen Quellen ohne Beseitigung frappanter Widersprüche verraten würde. Ich vermute daher, dass der Text hier nicht in Ordnung ist. Zu dieser Vermutung finde ich mich veranlasst nicht nur durch die oben erwähnte Inkongruenz, sondern auch durch die Erwägung, dass, wenn eine Frau dem Gatten ihre Sklavin als Beischläferin zuführt, dies schon an sich nichts Lobenswertes ist und im Falle Rachels geradezu zur eigennützigen Tat wird. Eine solche Tat aber kann bei keinem Gotte, viel weniger bei dem Gotte des A. T. hoch angeschrieben sein. Höchst wahrscheinlich ist לַאֲחֹתִי für לשפחתי zu lesen. ל in diesem Worte, wie in לאישי, gehört zur Konstr. des Verbums. In letzterem bezeichnet die Präpos. die Person, für welche das Gegebene bestimmt ist; vgl. 29, 28 und 29. Danach wäre der Relativsatz = für das, was ich meiner Schwester für meinen Gatten gegeben. Unter dem Gegebenen sind die Liebesäpfel gemeint. Diese, von denen man glaubte, dass sie den Geschlechtstrieb wecken und stärken, hatte Lea ihrer kinderlosen Rivalin für ihren Mann gegeben. Am Tage ihrer עֹנָה (sieh zu Ex. 21, 10) sollte Rachel dem Gatten das Kraut zubereiten, dass er es einnimmt. Von diesem Mittel versprach sich die arme Rachel viel. Denn ein Mann, der zwei Frauen und eben so viele Beischläferinnen hat, wird gar leicht erschöpft; andererseits aber mehren sich die Chancen der Empfängnis bei kräftiger wiederholter Umarmung. So gefasst, ist die Tat, von der Lea hier spricht, eine Tat der Selbstverleugnung, die Gottes Lohn wohl verdient.

21. Für das nach dem Objektsuff. am Verbum ungrammatische אתי lies מֵאִתּוֹ. Die Korruption entstand, nachdem Mem wegen des vorherg. irrtümlich weggefallen. מאתו ist = von selbst, d. i., aus freien Stücken; vgl. in der Sprache der Mischna מֵאֵלָיו und sieh zu Lev. 1, 2. Dieser Sohn ist der Lea von Gott *aus freien Stücken* gegeben, zum Unterschied von seinem fünften Bruder, der ihr *gebührender Lohn* war.

22. Man beachte, dass von allen Kindern Jacobs nur Dinas Namen allein vom Verfasser keiner Erklärung gewürdigt ist. Dina wird überhaupt nur wegen ihres Abenteuers zu Sichem besonders erwähnt und mit Namen genannt; sonst würde sie bei der geringen

Stellung, die das Weib im A. T. einnimmt, wie die übrigen Töchter Jacobs für uns namenlos geblieben sein; sieh 16, 7.

24. Auch hier wird wegen der zum vorherg. nicht stimmenden Deutung des Namens יסף von den Quellenkritikern für den zweiten Halbvers eine andere Quelle angenommen. Wahrscheinlicher jedoch ist diese letztere Deutung von יסף oder יסף späterer Zusatz, von jemandem herrührend, der nicht daran dachte, dass dieser Name auch von אסף kommen kann; vgl. 1 Sam. 15, 6. Micha 4, 6 und Ps. 104, 29. Der fragliche Satz gibt sich schon durch לאמר, womit sonst keine der vielen Namensdeutungen in diesem Stücke eingeleitet ist, als Interpolation zu erkennen.

26. In dieser ganzen Erzählung zeigt sich nirgends die Schlauheit Jacobs und Labans so sehr wie in dem hier beginnenden Dialog zwischen den beiden. Dieser Dialog ist aber so subtil gehalten, dass man zwischen den Zeilen lesen muss, um ihn richtig zu verstehen. Jacob fängt an mit der Forderung seiner Entlassung und führt schlauer Weise als Grund dafür an, dass Laban den Wert seiner Dienste kennt, wohl berechnend, dass dieser Umstand vielmehr geeignet ist, Laban zum Gegenteil zu bewegen.

27. Die höfliche Formel אם נא מצאתי חן בעיניך dient überall dazu, eine dreiste oder zudringliche Bitte zu entschuldigen. Hier ist die Bitte selbst weggelassen, und die sie einleitende Formel allein besagt so viel wie im Deutschen „ich bitte um Verzeihung“ als Einleitung eines Widerspruchs. Der Widerspruch, für den Laban um Verzeihung bittet, liegt hauptsächlich in בגללך, das hier so viel heisst wie: wegen deiner Behandlung. Von wem Jacob die Behandlung wurde, versteht sich im Zusammenhang von selbst; vgl. 12, 17 על דבר שרי = wegen der Behandlung, die Saraj erfahren hatte. Laban schreibt also den Umstand, dass ihn JHVH während der Dienstzeit Jacobs gesegnet, nicht der Treue und dem Diensteifer des letztern zu, sondern der guten Behandlung, die er ihm hatte werden lassen.

30. Hier liegt der Schwerpunkt der Rede in לרגלי statt בגללי, denn לרגלי kann nur heissen in meinem Gefolge, d. i., in Folge meiner Dienste. Nachdem Jacob im vorherg. noch einmal auf den Wert seiner Dienste hingewiesen, gibt er fromm zu, dass JHVHs Segen bei der Mehrung des Viehstands im Spiele war, besteht jedoch darauf, dass dieser göttliche Segen seinem treuen Dienste zuzuschreiben ist — denn JHVH lohnt jedes redliche Mühen mit

Erfolg — und nicht als Lohn für die Behandlung, die ihm von Laban wurde, angesehen werden muss.

31. Hier nehmen manche Erklärer an לא תתן לי מאומה Anstoss, und zwar weil Jacob im Folgenden doch von Laban etwas verlangt. Allein der Ausdruck kann nicht auffallen, wenn man erwägt, dass Laban laut des hier vorgeschlagenen Kontrakts seinem Neffen wirklich nichts Positives gibt. Er gibt ihm bloss Chancen, die nur Jacob in seiner Schlauheit auszubeuten versteht, die aber für jeden anderen, weil die Schafe im Orient fast nie anders sind, als weiss, so gut wie nichts wert wären. Uebrigens kann der fragliche Satz auch so gefasst werden, dass darin lediglich das Geben von etwas verneint wird, das dem Geber grosse Opfer kosten würde; vgl. 22, 12, wo in ähnlicher Weise durch אל תעש לו מאומה nicht jede, sondern nur eine solche Tat verboten wird, die für Isaac verderblich oder schädlich wäre. Aehnlich ist auch die Ausdrucksweise 31, 24 und 28.

32. Für אעבר ist entschieden עֲבֹר als Imperativ zu lesen, während הסר besser als Inf. gefasst wird, weil es sonst wohl והסר heissen würde. הסר משם וגו׳ bildet dann einen Umstandssatz. Die erste Person ist bei ersterem Verbum völlig ausgeschlossen, weil Jacob und Laban einander zu gut kennen, als dass jener voraussetzen dürfte, dieser würde ihm mit Bezug auf diese wichtige Handlung Glauben schenken; vgl. zu V. 35. Denn עבר drückt hier nicht eine rein räumliche Bewegung aus, sondern heisst „durchgehen“ wie dies im Deutschen im Sinne von „dem ganzen Umfang nach prüfen“ gebraucht wird; vgl. zu 23, 16. Am Schlusse lässt sich mit והיה nichts anfangen. Man muss dafür וְהֵנָּה lesen und dieses Pron. im Sinne von „dergleichen“ fassen, in welchem Sinne es gut hebräisch ist; vgl. zu 2 Sam. 2, 6. In Zukunft sollten Schafe von der Art wie die jetzt aus den Herden entfernten Jacobs Lohn sein. Das Pron. ist fem., weil כל שה, namentlich in seiner Wiederholung, dem Ausdruck צאן gleichkommt. הנה kann hier um so eher gebraucht werden, als es im Zusammenhang kaum zu missverstehen ist. Denn der Lohn soll ja für die künftigen Dienste sein, für die aber keine Dauer festgesetzt ist. Darum kann die Sache nicht so verstanden werden, als wollte Jacob für die jetzt aus den Herden entfernten Schafe von nun an für immer dienen, was zu absurd wäre. Ausserdem wollte ja Jacob, wie bereits bemerkt, nichts Positives haben. Es kann nur gemeint sein, dass Jacob für ähnliche Lämmer wie die jetzt entfernten, die ihm von jeder

jungen Brut gegeben werden sollen, so lange dienen will, als ihm passen wird.

Bei diesem Vorschlag hat Jacob an die spätere Ausbeute der Chancen, die ihm der Handel bot, noch nicht gedacht. Denn den Plan des künftigen Manoevers mit den abgeschälten Stäben auszudenken, würde mehr Zeit erfordert haben als Jacob während dieser Unterhandlung seinen Gedanken geben konnte, ohne zu verraten, dass er auf Betrug sann. Jacob ist der Odysseus der Genesis. Wie dieser, handelt Jacob instinktiv so, dass seine Handlungen ihm bei künftiger Gelegenheit, von der er augenblicklich keine Ahnung haben kann, Nutzen bringen. Beim Polyphem z. B. nennt sich Odysseus Utis, und dieser Name rettet ihm später das Leben. In dem Augenblick aber, wo er diesen Namen angibt, hat er damit keine bestimmte Absicht. Von seiner allgemeinen Schlauheit geleitet, spricht er den Namen unbewusst aus und trifft damit das Richtige. In gleicher Weise kommt es Jacob bei diesem Vorschlage von ungefähr in den Sinn, dass er aus einem solchen Handel Kapital schlagen könnte. Im Klaren ist er sich augenblicklich über die Art und Weise nicht. Der Vergleich Jacobs mit Odysseus trifft auch darin zu, dass bei der Zeichnung beider Charaktere das ethische Moment gar nicht in Betracht kommt — ein Umstand den die Exegese nicht ausser Acht lassen darf; vgl. die Schlussbemerkung zu 27, 45.

33. כי תבא על שכרי kann nicht heissen „wenn du kommst, meinen Lohn in Augenschein zu nehmen. Dafür ist der Satz unhebräisch. Ebenso wenig kann לפניך hier blosses Flickwort sein, für das es die Erklärer offenbar ansehen. Das Wort muss etwas zum Sinne des Ganzen beitragen. Der Text aber ist im Ganzen richtig bis auf תבא, wofür nach Sam. יבא zu lesen ist. יום מחר liefert das Subjekt zu diesem Verbum. Für uns freilich ist der Satz כי יבא völlig überflüssig, aber nicht für den Hebräer, denn mutatis mutandis bildet Ps. 90, 4 כי יעבר eine Parallele zu dieser Ausdrucksweise. על שכרי ist Komplement zu וענתה, und לפניך ist dasselbe zu צדקתי. Ueber die Verbindung צדקתי לפניך vgl. Deut. 24, 13 und über die Trennung zwischen לפניך und dem dadurch näher bestimmten Nomen sieh zu Deut. 6, 25, wenn auch צדקה an jenen Stellen in etwas anderem Sinne gebraucht ist. Fasst man alles das zusammen, so ergibt sich der Sinn des Ganzen wie folgt: Und am künftigen Tage, wann immer er kommen mag, soll meine Ehrlichkeit gegen dich hinsichtlich meines Lohnes für mich zeugen. Das hebr. Satz-

gefüge ist danach allerdings sehr kompliziert; doch finden sich im A. T. dergleichen auch sonst.

34. הן ist in seiner gewöhnlichen Bedeutung gegen die Accente zum folg. zu ziehen. „Gut“ oder „Jawohl“ kann das Wörtchen nicht heissen. Ein bestimmtes Wort für die Bejahung einer Frage hat das Hebräische ebenso wenig wie manche der slavischen Sprachen, z. B. das Polnische. Wie der Hebräer ein solches Jawort je nach dem Zusammenhang umschreibt, sieht man aus 24, 58 und 27, 24. Soll bei nicht vorhergehender Frage das Gegenteil von „nicht“ ausgedrückt werden, dann hilft sich das Hebräische mit einer andern Partikel. Darüber sieh zu 2 Sam. 12, 14.

35. Da von den beiden Kontrahenten Laban der letzgenannte ist, vgl. V. 34, so kann sich ויסר nur auf ihn beziehen; wenigstens ist dies die natürlichste Beziehung. Dafür spricht auch im zweiten Halbvers בניו, statt dessen es sonst בני לבן heissen müsste. Vgl. zu V. 32.

37. Hier weicht der Text der LXX mehrfach von dem massoretischen ab, doch lässt er sich nicht mit Bestimmtheit ermitteln. Sicher und besonders wichtig ist, dass die alten Dolmetscher ויחשף für das zweifelhafte und grammatisch nicht unterzubringende מחשף lasen.

40. Im zweiten Halbvers machte der Satz ויתן פני הצאן וגו׳ schon den LXX Kopfzerbrechen. Diese halfen sich, indem sie לפני für פני wie auch אַיִל für אל konjizierten und בצאן לבן strichen, was aber offenbar ein willkürliches Verfahren ist. Von den Modernen pflegen diejenigen, die an einer Wiedergabe der Stelle nicht verzweifeln, zu übersetzen „und kehrte die Gesichter der Schafe gegen die gestreiften und schwarzen Stücke unter den Schafen Labans.“ Diese Uebersetzung ist aber aus vielen Gründen falsch. Denn erstens gab es jetzt unter den Schafen Labans keine gestreiften und schwarzen Stücke. Derartige Stücke waren nach V. 35 alle aus Labans Herden entfernt worden, und alles derartige, das von da an geboren wurde, gehörte nach V. 33. 34 Jacob. Zweitens gebraucht ja Jacob nach V. 41 fortwährend die Stäbe, und wozu sollte ihm das andere Manoever? Drittens ist ein solches Manoever unausführbar. Denn ein anderes ist es, Stäbe an die Tröge zu stecken, wo die trinkdnden Schafe hinsehen müssen, ein anderes aber so viele brünstige und darum unruhige Schafe zu zwingen, dass sie während sie besprungen werden nach gewissen andern Tieren ihre Gesichter kehren. Letzteres Kunststück hätte selbst

Jacob bei all seiner Gewandtheit und Schlauheit nicht fertig bringen können. Endlich hätte das Manoever mit den Gesichtern der Schafe während der Brunstzeit ausgeführt werden müssen, und davon sagt ja unsere Angabe nichts.

Tatsächlich ist פני הצאן = der Ausbund, d. i. die allerbesten, der Schafe. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu 47, 2 und zu Pr. 27, 23. Auch in der Sprache der Mischna ist z. B. פני הדור = die hervorragenden Männer des Zeitalters. כל חום ist = ganz schwarz, zum Unterschied von „gestreift“. בצאן לבן, obgleich von פני הצאן getrennt, ist dennoch nähere Bestimmung dazu; vgl. 14, 12. נתן heisst hier hinzufügen und ist mit אל konstruiert wie Ps. 69, 28 in derselben Bedeutung mit dem sinnverwandten על. Danach ist der Sinn des Ganzen der: und fügte die besten Schafe in den Herden Labans zu den gestreiften und ganz schwarzen Stücken hinzu, das heisst, er machte, dass die allerbesten Schafe, die, wenn die Sache dem Zufall überlassen worden wäre, weiss geboren sein und somit dem Laben gehört haben würden, als gestreifte oder schwarze Stücke laut des Kontrakts ihm selbst zufielen und so seine eigene Herden vermehrten. Wie Jacob das anstellte, dass nur die besten Schafe gestreift oder ganz schwarz geboren wurden, erklärt der Verfasser V. 41 und 42 ausführlich.

41. כל vor dem Inf., in welcher Stellung das Wort meines Wissens nur noch Deut. 4, 9. 1 K. 8, 52 und an noch einer einzigen Stelle vorkommt, die mir aber augenblicklich nicht einfallen will, ist = arab. كُلَّمَا und heisst, wie dieses, so oft. Dieser Gebrauch von כל gehört der nachexilischen Sprache an. Sieh zu Jes. 19, 17.

43. Hier ist dreierlei auffallend, nämlich der sonst nirgends vorkommende Ausdruck צאן רבות, die Abwesenheit von בקר, trotz 32, 6 und obgleich in dem Geschenke Jacobs an Esau auch das Rind vertreten ist, vgl. 32, 16, und die beispiellose Wortfolge in ושפחות ועבדים. LXX drücken בקר hinter צאן רבות aus und geben auch den Ausdruck am Schlusse in der gewöhnlichen Wortfolge wieder, was wohl Beachtung verdient.

XXXI.

2. Nach dem vorliegenden Texte stimmt dieser Vers zu dem Vorherg. nicht. Es müsste entweder dort die Rede Labans berichtet oder umgekehrt hier über die Gesichter seiner Söhne etwas gesagt sein. Aber im vorherg. Verse weicht der Text keiner der alten

Versionen irgendwie von dem massoretischen ab. Dagegen liest Sam. hier אינם für איננו, was ein Beweis ist, dass der Text hier für die Alten nicht feststand. An sich macht die Verschiedenheit dieser beiden Lesarten nicht viel aus, aber die ganze Ausdrucksweise ist beispiellos. Denn wohl ist im A. T. vom Ausdruck im Gesichte als Kundgebung der innern Stimmung und der Gefühle im Allgemeinen öfters die Rede, aber nirgends von dem besondern Gesichte, das man einer bestimmten andern Person zeigt. Aus diesen Gründen vermute ich, dass der Text hier ursprünglich בני für פני las. Dann ist selbstverständlich ואינם des Sam., worin sich das Suff. auf בני bezieht, allein richtig, und die Konstr. ist wie in 1, 4, nur das der Objektsatz, wie öfter bei ראה, mit והנה statt כי eingeleitet ist; vgl. Ex. 32, 9. Labans Söhne, die unter sich ihren Verdacht gegen Jacob aussprachen, wagten es nicht ihn offen des Betruges zu zeihen, benahmen sich jedoch gegen ihn, wenn sie ihn trafen, anders als sonst. Laban selbst hat keine Ahnung vom Betrug, den Jacob gegen ihn übte. Hätte Laban ihn im Verdacht des Betruges, so würde er, als er ihn nachher auf der Flucht überholte, diesen Verdacht gegen ihn ausgesprochen haben statt ihn bloss des verhältnismässig geringfügigen Diebstahls der Teraphim anzuklagen; vgl. V. 30. Der Umstand, dass Laban selbst keinen Verdacht gegen Jacob schöpft, erklärt sich daraus, das er, der, wie wir in einem früheren Abschnitt sahen, die verwaiste Mutter Jacobs weggeben, mithin zu jener Zeit bereits ein Mann war, jetzt, nach achtzig Jahren, die seitdem verflossen sind, über hundert Jahre alt, also schon zu alt ist, um sich überhaupt mit Geschäften noch abzugeben. Der alte Schlaukopf hat auch sein Schäfchen ins Trockene gebracht und braucht sich um nichts mehr zu kümmern. Möglicher Weise haben auch seine geistigen Kräfte bereits derart abgenommen, dass er auf Jacobs listiges Treiben nicht kommen kann. Seine jungen Söhne, die Erben, die beobachten scharf des Vaters und Jacobs Viehstand und ahnen, dass es dabei nicht mit ehrlichen Dingen zugeht.

תמול oder אתמול, was dasselbe ist, heisst nicht gestern, sondern bezeichnet die jüngste Vergangenheit, während שלשום die fernere Vergangenheit ausdrückt. Die beiden ersteren Ausdrücke kommen auch jeder für sich allein, letzterer aber nur in Verbindung oder in Parellele mit einem jener beiden vor. Ueber das scheinbar widersprechende Kethib Pr. 22, 20 sieh dort die Bemerkung zu V. 19. תמול שלשום oder אתמול שלשום ist idiomatischer Ausdruck und heisst ehedem, zuvor und mit מן vor dem ersten Worte von je her.

5. Auch hier ist, wie oben V. 2 בני für אבי und אֵינֶם für אינני zu lesen. Dass Jacob zu seinen Weibern אביכן בני statt אחיכן sagt, mag sich daraus erklären, dass die betreffenden Söhne Labans nur Halbbrüder Rachels und Leas waren. Dabei mag auch das Verlangen, einen Kontrast zwischen אבי und אביכן zu erzielen, bei der Wahl diese Ausdrucksweise mitgewirkt haben. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz, denn der Sinn des Ganzen ist der: euere Brüder sind nicht mehr freundlich gegen mich, weil sie, meinen grossen Wohlstand sehend, Verdacht schöpfen, dass ich irgendwie den Vater beraubt hätte, während ich in Wirklichkeit meinen Reichtum dem Segen Gottes verdanke, der mit mir war; vgl. die Bemerkung zu 26, 28. Ueber אלהי אבי sieh zu 26, 24 und 28, 20.

7. Für das nur noch V. 41 vorkommende und unerklärliche מֹנִים ist מִינִים oder מִנִים als Pl. von מִין zu lesen. עשרת מנים ist dann = auf zehnerlei Weise. Vergleichen liesse sich dazu der ähnliche Gebrauch des sinnverwandten deutschen „Art."

9. Für את ist entschieden מֵאֵת zu lesen und V. 16 zu vergleichen. Mem ist wegen des vorherg. weggefallen.

10. Für בחלום lies בְּעָלִים und fasse die Präpos. als abhängend von וארא, das als Verbum der sinnlichen Wahrnehmung mit ב konstruiert werden kann. עלים bezeichnet die bespringenden Tiere; vgl. den zweiten Halbvers und V. 12. Den Engel muss Jacob im Traume schauen, wie er's nach V. 11 auch tat, den Vorgang bei den Schafen aber konnte er mit offenen Augen sehen. Zu בחלום passt auch die vorherg. Zeitangabe nicht. Denn im Traume kann man auch Dinge sehen, die nicht in der Saison sind. Ebenso nimmt sich dann ואשא עיני schlecht aus, da dieser Ausdruck nur auf ein wirkliches Sehen hindeuten kann.

15. ויאכל גם אכול וגו׳ übersetzt man gewöhnlich „und er hat das Geld, das er für uns bekam, längst verzehrt" — als ob sich die Sache, so weit Jacob und seine Weiber in Betracht kommen, geändert haben würde, wenn Laban das Geld im Geldschrank aufbewahrt oder in die Sparkasse getragen hätte! Nicht doch; in einem Fragesatz — denn formell bilden die Worte einen Fragesatz — braucht ויאכל nicht notwendig eine vergangene Handlung auszudrücken. Der Sinn ist: er hat uns verkauft und soll er nun auch den Erlös von uns selber geniessen? Ueber die Modalität des Imperf. consec. in diesem Fragesatz vgl. 19, 9 und über die Stellung von גם zu 3, 6. Labans Töchter sind nicht minder schlau und unskrupulös als ihr Vater und ihr Gatte. Sie schenken dem Traume, den Jacob

ihnen vorspiegelt, keinen Glauben und wittern, wie ihre Brüder vor ihnen taten, dass es bei der Geburt so vieler gestreifter und ganz schwarzer Lämmer in den Herden ihres Vaters nicht mit ehrlichen Dingen zugeht, aber sie machen sich kein Gewissen daraus. Ein Vater, meinen sie, der es übers Herz bringen konnte, seine Töchter zu verkaufen, verdient nicht, den schnöden Erlös behalten zu dürfen, und kein Mittel ist zu schlecht, wenn es dazu dient, ihn darum zu bringen. Mit andern Worten, Jacob brauche sich über die Art, wie er zu seinem Wohlstand kam, keine Gedanken zu machen.

19. Mit der Schafschur ist hier, wie im Falle Judas 38, 12 und Nabals 1 Sam. 25, 2 eine Reise verbunden. Denn Schafe werden vor der Schur gewaschen in einem Flusse oder Bache, die aber nicht jeder Ort hat. Haran hatte keinen der beiden, oder es würden die Hirten nicht nötig gehabt haben, an dem Brunnen ihre Herden zu tränken, wie am Eingang unserer Erzählung uns gesagt wurde. Laban war daher mit seinen Herden zum nächsten Flusse oder Bache gegangen und würde, da mit der Schafschur eine Festlichkeit an Ort und Stelle verbunden war, erst nach einigen Tagen zurückkehren. Indessen fand Jacob eine günstige Gelegenheit zur Flucht.

20. על בלי הגיד לו kann in diesem Zusammenhang nur heissen weil er ihn durch nichts hatte ahnen lassen; vgl. zu 27, 42 und 41, 25. Das Partizip ברח hat den Sinn des Futurums.

24. ויבא אלהים wird von einer göttlichen Erscheinung gesagt nur wie hier mit Bezug auf Nichtisraeliten, die an eine solche nicht gewöhnt sind; vgl. 20, 3. Num. 22, 9. 20. 1 Sam. 3, 10 und sieh die Schlussbemerkung zu Ex. 20, 21. Es ist, wie wenn sich die Erscheinung JHVHs in einem solchen Falle der Fähigkeit dessen, dem sie wird, anpasst und in greiflicher Gestalt geschieht. — Laban wird hier — und nur hier — als Aramäer beschrieben, wegen des aramäischen Namens, den er bei dieser Gelegenheit der Stätte des Bundes zwischen ihm und Jacob gab; vgl. V. 47.

25. וישג ist mir sehr verdächtig, erstens weil vom Einholen bereits oben V. 23 die Rede war, und zweitens weil bei dem offenbaren Kontrast zwischen בהר und בהר הגלעד zwischen beiden Lagern eine ziemliche Entfernung war, weshalb ein Verbum der Bewegung hier nicht entbehrt werden kann. Ich vermute daher, dass der Text ursprünglich וַיִּגַּשׁ für וישג las. Ueber נגש mit את der Person oder Sache vgl. Num. 4, 19. 1 Sam. 9, 18 und 30, 21. Ich sage mit את, weil ich die Partikel in diesen Fällen als Präposition,

nicht als nota acc. ansehe. Bei dieser Konstruktion scheint das Verbum ein dichtes Herantreten auszudrücken. Dafür spricht besonders die erstgenannte Stelle.

27. ותגנב אתי ist nicht gleichbedeutend mit ותגנב את לבבי in V. 26, sondern heisst „und hast mich bestohlen“; vgl. V. 30 b. Ueber diese Bedeutung des Verbums vgl. ירש und besonders נחל, die nicht nur erben, respekt. rauben, sondern auch beerben, respekt. berauben bedeuten; sieh 15, 3. 4. Ps. 35, 10. Pr. 28, 24.

28. נשק heisst nicht nur küssen schlechthin, sondern auch speziell zum Abschied küssen, wie hier, dann überhaupt jemanden verabschieden oder von ihm Abschied nehmen, doch nur mit Bezug auf den innigen Abschied bei Verwandten und intimen Freunden, während der bloss formelle Abschied durch בֵּרֵךְ ausgedrückt wird; sieh die Schlussbemerkung zu 28, 1 und vgl. 47, 10 und 1 K. 8, 66 gegen 2 Sam. 14, 33. 19, 40. 1 K. 19, 20. Ruth 1, 9. 14. In unserer Erzählung ist hier wie auch weiter unten 32, 1. Piel gebraucht wegen der vielen Personen, die es zu küssen gab; vgl. Num. 21, 6 und bosonders zu Num. 22, 4. Anders ist der Grund oben 29, 13.

29. Es ist nicht wahr, dass אֵל in der Verbindung יש לאל ידי eine andere als die gewöhnliche Bedeutung „Gott“ hat. Die Redensart ist eine der wenigen, die, ohne religiöse Bedeutung zu haben, auf dem Gebiete der Religion entstanden und älter sind als der alttestamentliche Monotheismus. יד aber ist hier eigentümlich gebraucht, doch beschränkt sich dieser Gebrauch nicht auf die in Rede stehende Verbindung. יד im Genetiv bezeichnet die durch das nomen rectum ausgedrückte Person oder Sache als zum Eigentümer der Hand in möglichst direkten und intimen Beziehungen stehend oder als dessen Liebling, respekt. liebste Sache, mit der er sich gern persönlich befasst, oder auch als das beste, was er von der Art hat. So wird z. B. Israel in seinen Beziehungen zu JHVH Ps. 95, 7 צאן ידו genannt, womit gesagt sein will, dass das auserwählte Volk JHVHs Lieblingsherde ist, die er selber weidet und nicht einem Hirten anvertraut. Sieh ferner zu Deut. 12, 6. Jes. 57, 10 und Ez. 27, 21. Danach heisst אל ידי mein Leibgott, mein Lieblingsgott oder der Gott, den ich von all meinen Göttern am meisten verehre. יש ל wiederum drückt den Begriff des Vermögens und Könnens aus; vgl. 2 Chr. 15, 9 und das entgegengesetzte אין ל mit Inf. Demgemäss heisst der Gesamtausdruck ursprünglich „mein Lieblingsgott vermag“ und dann schlechtweg „ich

vermag;“ denn ein Gott tut alles, was er vermag, für denjenigen seiner Verehrer, der ihn zu seinem Lieblingsgott gemacht hat, sodass der Verehrer alles erreichen kann, was in der Macht seines Lieblingsgottes liegt.

Für עמכם lesen Sam. und LXX עמך und ebenso אביך für אביכם. In beiden Fällen ist ihre Lesung vorzuziehen. Nur muss noch das überschüssige Mem in אביכם zum folg. Worte geschlagen werden. מאמש heisst dann „gestern als die Nacht hereinbrach. So erklärt sich die Korruption in beiden Fällen. Nachdem nämlich zuerst durch falsche Wortabteilung אביכם entstanden, wurde der Konsequenz halber auch עמך in עמכם geändert.

32. עם אשר ist = אשר עמו. Diese Konstr, wobei die Präpos. vor אשר gesetzt wird, während sie eigentlich in den Relativsatz gehört, ist eine Unregelmässigkeit. die wohl selten, aber nicht beispiellos ist. vgl. K. zu Ps. 119, 49. אחינו ist nicht = unsere gemeinsamen Freunde, sondern so viel wie אַחַי ואַחֶיךָ in V. 37 und heisst meine und deine Leute. Der Satz הכר לך מה עמדי ist = erkenne irgend etwas als dein bei mir. מה ist also indef., nicht relat. Ueber den prädikativen Gebrauch von ל vgl. zu Sach. 14, 7.

37. Ziehe den Satz כי מששת את כל כלי zum vorherg. Der zufällige Anschluss von מה מצאת מכל כלי ביתך ist schuld an der falschen Verbindung. Wenn man die Worte mit dem folg. verbindet, wie die Massora es tut, ist der Gebrauch von כי hier unhebräisch. (Gewöhnlich übersetzt man כי מששת וגו׳ „du hast nun durchstöbert etc., hast du irgend etwas gefunden?“ Allein das können die Worte nicht bedeuten; dafür müsste es hebräisch heissen הִנֵּה מִשַּׁשְׁתָּ וגו׳ ומה מצאת.) Bei der andern Verbindung dagegen hat die fragliche Partikel wie in כי דלקת אחרי die Bedeutung „dass“. Jacob ist über die verletzende Durchstöberung seines Hausrats ebenso empört, wie über die Verfolgung. So wohl diese wie jene Handlung wäre nur in dem Falle gerechtfertigt gewesen, wenn er etwas verschuldet hätte. Die asyndetische Anreihung unseres Satzes malt die Entrüstung Jacobs.

39. לא הבאתי אליך ist = ich meldete dir nicht; vgl. zu Lev. 13, 2. Jos. 18, 6 und besonders zu 2 Sam. 14, 10. Jacob hatte dem Laban den genannten Fall nicht zu melden gepflegt, weil er, wie er gleich darauf sagt, für den Verlust aufkam. Ueber אֲחַטֶּנָּה war schon die Massora im Zweifel, sonst würde sie die defektive Schreibart sicherlich mit der Bemerkung חסר א׳ registrieren. Tatsächlich will das Wort אֲחַטֶּנָּה von חטט = خطّ gesprochen sein und heisst

ich machte dafür einen Strich, d. i., stellte den Verlust auf meine Rechnung. Dass dieses Verbum im A. T. sonst nicht vorkommt, erklärt sich aus dem seltenen Gebrauch des kommerziellen Ausdrucks. In גנֻבתי ist die Punktation mehr als zweifelhaft, da das überschüssige Jod beim Partizip pass. sonst nicht vorkommt. Ferner entsprechen יום und לילה hier sichtlich denselben Ausdrücken im folg. Verse. Danach sollte man im zweiten Halbvers etwas erwarten, was den Jacob fortwährend beschäftigte und Tag und Nacht im Freien hielt, wo er bei Tage von der Hitze litt und Nachts fror. Onkelos gibt auch גנבתי beidemal durch נטרית wieder, fasst also das Textwort als erste Pers. Sing. Perf. Kal oder wenigstens einer aktiven Konjugation, aber es ist nicht leicht zu sagen, wie גנב zu der Bedeutung „hüten“ kommen kann. Im Arab. heisst جنب unter anderem auch fern sein, in der Fremde weilen. Möglich, dass auch das hebr. Verbum hier intransitiv gebraucht ist und heisst zunächst: von seiner Behausung entfernt sein und dann nicht unter Dach weilen. Das fragliche Wort wäre danach גָּנַבְתִּי zu sprechen und der Ausdruck sehr geschickt gewählt. Denn Laban hat den Jacob des Diebstahls beschuldigt; darauf erwidert nun dieser: Jawohl, ich habe dir etwas getan, das durch גנב bezeichnet wird, aber durch dieses etwas bist du nicht zu Schaden gekommen; im Gegenteil, es hat dir nur Nutzen gebracht.

40. Der Satz ביום אכלני וגו׳ nimmt als Komplement zu הייתי im Satzgefüge die Stellung dessen ein, was die arabischen Grammatiker اسم كان nennen; sieh zu Jes. 47, 1.

41. Man beachte den Ausdruck בשתי בנותיך wofür, da Laban nach 29, 16 nur diese beiden Töchter hatte, bloss בבנותיך vollkommen genügen sollte. Die Hinzufügung des Zahlwortes soll offenbar Laban daran erinnern, dass er dem Redenden eine der beiden Töchter aufgezwungen, sodass dieser gegen seinen Willen für zwei Frauen noch einmal so lange dienen musste, als es in seiner Absicht gelegen hatte; Ueber מנים sieh zn V. 7.

42. ואת יגיע כפי kann nicht heissen „und wie ich mich abgemüht“, in welchem Sinn die Worte gewöhnlich verstanden werden. Denn יְגִיעַ, wie das Wort im st. absol. lauten würde, bezeichnet immer nur das durch Mühe Erworbene, nicht die Mühe selbst oder sonst etwas anderes. Der Fall Hi. 3, 17 spricht, wie dort gezeigt werden soll, nur scheinbar dagegen. Mann hat hier den Gebrauch von Waw in ואת nicht richtig gefasst. Dieses Waw ist nämlich nicht kopulativ, sondern ungefähr in dem zu דעת טוב ורע, 2, 9,

erörterten Sinne zu verstehen. Danach will Jacob hier sagen: Gott hat beides, mein Abplagen und das, was ich mir dadurch als Lohn erworben, gesehen, das heisst, er hat beides gegen einander abgewogen und das Verhältnis gerecht gefunden, wie er gestern gezeigt.

43. לאלה pflegt man auf בנתי zu beziehen und היום als bedeutungsloses Flickwort mit אעשה zu verbinden. Allein Laban spricht schon oben V. 28 von seinen Töchtern, ohne mit אלה auf sie hinzuweisen. Wozu sollte auch eine solche Hinweisung, da Laban an Töchtern nur die zwei hat, die jetzt Jacobs Frauen sind? Ferner kann היום schon wegen seiner Stellung nicht Aequivalent des unbetonten deutschen „nun“ sein. Ausserdem kann im Hebräischen die Färbung, welche dieses deutsche Flickwort dem Satz gibt, vielleicht durch כַּיּוֹם, aber nie und nimmer durch היום gewonnen werden. Aus diesen und mehreren anderen Gründen, deren Erörterung viel zu weit führen würde, muss vor allem ולבנתי ungeachtet der Accente zum vorherg. gezogen werden. Das Athnach steht jedoch bei הוא am richtigen Platze, die lange Pause bezeichnend während welcher Laban zögert, ehe er, um seine Behauptung zu mildern, ולבנתי hinzufügt. Laban, der nunmehr freundliche Beziehungen zwischen sich und Jacob anbahnen will, kann nicht bis zuletzt dabei beharren, dass sein allein ist alles, was Jacob besitzt. Laban lässt daher gegen Ende der Rede von seiner Behauptung zögernd etwas nach und gibt zu, dass an dem, was er anfangs sein nannte, auch seine Töchter einen Anteil haben. לאלה aber, mit dem Folg. verbunden, ist so viel wie לבניהן אלה. Die Kürze des Ausdrucks erklärt sich daraus, dass der Redende dabei auf die in der Nähe befindlichen Kinder mit einer Gebärde hinweist. Da nun Laban demnach von zweierlei Kindern seiner Töchter spricht, nämlich von בניהן אלה und בניהן, so muss man יֵלֵדוּ = תֵּלַדְנָה für יָלְדוּ lesen. Ueber die Masculinform vgl, 20, 17. מה אעשה וגו׳ bildet dann einen asyndetisch angereihten Satz, worin von zweierlei Kindern der beiden Töchter die Rede ist, von den Kindern nämlich, die sie schon jetzt haben, und von denen, die sie in Zukunft gebären mögen. Beiderlei Kindern erklärt Laban in dieser rhetorischen Frage, die viertuell einer Verneinung gleichkommt, als Grossvater kein Uebel zufügen zu können. Ueber מה vgl. 22, 12 מאומה. In dieser Fassung kommt nicht nur היום zur vollen Geltung, sondern man erhält auch eine Anspielung auf das künftige Verhalten Labans zu der Familie Jacobs. Und eine solche Anspielung muss man hier erwarten, denn diese Unterhandlungen zwischen Laban und Jacob

enden in der Folge nicht mit der blossen Schlichtung ihrer gegenwärtigen Differenzen, sondern auch mit einem Bunde für die Zukunft; vgl. V. 44 und V. 50—54.

44. Unmittelbar vor לעד ist יהוה, das Subjekt des Verbums, wegen der Aehnlichkeit mit dem vorherg. Worte ausgefallen, vgl. V. 50 und sieh zu 28, 20. Dass es hier יהוה statt אלהים heissen sollte, kann nicht befremden; vgl. V. 3 und 49.

45. יעקב ist mit mehrern anderen wegen יריתי V. 51 zu streichen. Das Wort mag durch Dittographie aus dem vorher. entstanden sein. Aber auch für das durchaus unidiomatische וירימה ist ohne Zweifel וַיִּרְמֶהָ von רמה zu lesen und dazu den Gebrauch des sinnverwandten ירה V. 51 und Hi. 38, 6 zu vergleichen.

46. Dieses Essen beschränkt sich auf die beiden Kontrahenten des Bundes, und dafür genügte wohl ein einziger Bissen. Von dem eigentlichen Mahl, das Jacob liefert, und an dem alle Teil nehmen, ist erst V. 54 die Rede, und zwar ausführlicher.

48. Der zweite Halbvers bildet, wenn er überhaupt ursprünglich und nicht vielmehr ein späterer Einsatz ist, der die Deutung des Namens גלעד zum Zwecke hat, eine Parenthese. Die Namenserklärung trifft hier, wie fast überall nicht zu, denn גַּלְעֵד ist noch lange nicht dasselbe wie גִּלְעָד. Solche Namenserklärungen wie die hier wurden aber wahrscheinlich von den gebildeten Lesern nicht ernst genommen. Sie mögen, wie die späteren homiletischen Deutungen durch Aenderung der Aussprache des Textworts (die Formel lautet — אלא — אל תקרי) für blosse Spielereien gehalten worden sein, die der Umstand, dass die Vokale in der Schrift fehlten, sehr begünstige.

49. Hier ist der Text an zwei Stellen verderbt, und er enthält ausserdem einen spätern Einsatz, der nach der Verderbnis kam, um dem entstellten Satz einen halbwegs leidlichen Sinn abzugewinnen. Der Einsatz ist אשר אמר und muss natürlich gestrichen werden. Dann ist nach Sam. וְהַמַּצֵּבָה für das widersinnige והמצפה zu lesen. Aber das allein genügt noch nicht; man muss auch, dem entsprechend, נִצָּב für יִצֶף lesen. מצבה und נצב bilden ein Wortspiel, und der Satz נצב יהוה וגו׳ ist Prädikat zu המצבה. In diesem Prädikatsatz wäre יהוה נצב die gewöhnlichere Wortfolge, doch ist נצב zur Hervorhebung des Wortspiels vorangestellt, damit es unmittelbar nach מצבה zu stehen kommt. Der ganze Vers aber ist Fortsetzung der Rede Labans, die also gar nicht unterbrochen wird. Doch ist der erste Halbvers zum vorherg. und der zweite

als Zeitangabe zum folg. zu ziehen. נצב birgt hier in sich den Nebenbegriff der steifen Haltung, die richterliche Strenge verrät; vgl. Jes. 3, 13 und besonders Ps. 82, 1. Die deutsche Uebersetzung, die wörtlich lauten müsste „der Mahlstein aber — JHVH steht da als strenger Richter zwischen mir und dir“ klingt freilich nach nichts; doch verhält sich die Sache ganz anders im hebr. Text, wo נצב und מצבה eines Stammes sind und der Prädikatsatz wegen seines Wortspiels eine Eleganz ist. Hinzugefügt muss noch werden, dass das Hebräische, wie alle andern semitischen Sprachen für „bedeuten“ kein Wort hat. Für A heisst oder bedeutet B sagen die Semiten einfach A ist B und drücken nicht einmal das „ist“ aus; vgl. für das A. T. Dan. 5, 26—28. Danach heisst der fragliche Satz für uns „der Mahlstein aber bedeutet, dass JHVH u. s. w.“ — Der Gründe, weshalb der überlieferte Text an dieser Stelle nicht richtig sein kann, sind mehrere. Erstens müsste המצפה danach als zweiter Name von Gilead angesehen werden, welchen Namen letzteres aber nirgends führt. Es gab wohl in Gilead eine Ortschaft Namens המצפה, doch wurde dieser Name zu keiner Zeit auf die ganze Landschaft ausgedehnt. Dann ist יצף יהוה ביני ובינך absolut unhebräisch. Ferner ist אשר אמר hier beispiellos, da es sonst in Verbindung mit solchen Namensdeutungen immer כי אמר, resp. כי אמרה dafür heisst; vgl. 16, 13. 29, 32. Ex. 2, 22. 18, 3. Endlich muss auch von der מצבה für sich, wie V. 48 vom גל, etwas Besonderes und Ausführliches gesagt werden. Das kurze Abtun der erstern zusammen mit dem letztern in V. 52 genügt durchaus nicht.

51. ביני ובינך ist Prädikat zu הגל und המצבה, nicht nähere Bestimmung zum Verbum, und der Sinn des Ganzen der: siehe, dieser Steinhaufe und dieser Mahlstein, den ich errichtete, sie stehen da zwischen mir und dir. An eine Grenze ist hier nicht zu denken, sondern nur an Zeugen des geschlossenen Bundes. Der Zeugen sind zweie, wie sich gebührt.

53. Gewöhnlich wird das zu Bezeugende, mit כי eingeleitet vgl. 1 Sam. 12, 5 und Ruth 4, 9; hier aber ging dies wegen אם nicht an. אם — ואם, jedes mit folgender Negation ist = weder — noch. Bei der Anrufung von Zeugen, die einem Schwur gleichkommt, ist sonst אם לא bejahend, vgl. Jer. 42, 5, aber hier nicht, weil die beiden Partikeln von einander getrennt sind. Um die Trennung stark zu betonen, punktiert die Massora das dazwischentretende Wort אָנִי, wie in der Pause; doch lässt sie im folgenden

Satze dem אתה seine gewöhnliche Aussprache und Betonung, weil sie mit einem Winke genug getan zu haben glaubt.

53. אלהי אביהם gibt hier keinen Sinn. LXX drücken die beiden Worte gar nicht aus, und Sam. hat אברהם für אביהם, was aber offenbar falsch ist. Für אביהם lese man אבתינו und fasse אלהי אבתינו als nachträgliche Apposition zu אלהי אברהם ואלהי נחור; vgl. 14, 12. Was den Ausdruck אבין יצחק betrifft, so kommt sonst in solchen Verbindungen, wenn nicht beide Nomina dieselbe Präposition vor sich haben, wie 32, 7 und 47, 29, oder beide mit demselben, vor jedem wiederholten Substantiv im st. constr. verbunden sind, wie 32, 12, mit nur äusserst seltenen Ausnahmen der Name zuerst und dann die Bezeichnung der Verwandschaft; vgl. die lange Reihe von Beispielen am Anfang der Bemerkungen zu 24, 50. Hier aber steht אבין voran, weil es in diesem Zusammenhang, wo vom väterlichen Gott die Rede ist, die Hauptsache bildet; vgl. 32, 10 und 46, 1. Nur in Reden JHVHs, wie 26, 24 und 28, 13, kommt aus einleuchtendem Grunde auch in solchem Zusammenhang der Name zuerst.

XXXII.

2. Man beachte, dass im zweiten Halbvers die Engel zum Subjekt der Handlung und Jacob zum indirekten Objekt gemacht ist, während das Natürlichere wäre, ויפגע במלאכי אלהים, sodass Jacob, der im vorherg. Satze Subjekt ist, auch hier es bliebe. Wenn man dies in Betracht zieht und dazu noch erwägt, dass פגע mit ב der Person ein feindliches Stossen auf dieselbe bezeichnen kann, so muss man annehmen, dass in dieser Engelschar der Engel sich befand, der gleich darauf mit Jacob rang. Diese Annahme erklärt auch, warum diese Begegnung überhaupt berichtet ist. Die Deutung von מחנים kann dieser Bericht kaum zum alleinigen Zweck haben.

3. Auf den ersten Blick leuchtet freilich nicht ein, wie eine Ortschaft von מחנה אלהים den Namen מחנים erhalten kann. Doch klärt sich die Sache bei einer nähern Betrachtung des Wortlauts im zweiten Helbvers auf. Daselbst heisst es nicht wie gewöhnlich על כן קרא mit unbestimmtem Subjekt, sonst ויקרא, dessen Subjekt dasselbe ist wie im vorherg. Satze. Jacob selbst gibt also dem Orte seinen Namen. Danach ahnt Jacob, dass die Begegnung dieser Engel für ihn einen Kampf bedeutet, und nennt den Ort nach den beiden feindlichen Parteien מחנים; vgl. zu V. 2.

4. Verbinde לארני לעשו nicht mit תאמרון, sondern mit dem Folg. Die Beziehung von תאמרון ist nicht ausgedrückt. Wem die Botschaft gilt, geht aus ihr selbst hervor; vgl. übrigens 1 Sam. 25, 6. Der Sinn des Ganzen ist, „sprecht in dieser Weise: unserem Herrn, dem Esau, lässt sein (hebr. dein) Sklave Jacob also sagen." Das Suff. in לארני bezieht sich also, trotz der Singularform, auf die reden sollenden Boten. Dies ist in einer Anrede ganz in der Ordnung; vgl. 44, 22 und sieh zu 23, 6. Die traditionelle Fassung dieser Stelle ist schon deshalb falsch, weil danach die Worte לארני לעשו keinen Teil der Botschaft bilden, Jacob aber in dem Teil seiner Rede, der nicht Esau zu Ohren kommen sollte, ihn nicht ארני genannt haben würde; vgl. V. 18. Das Suff. in עבדך ist das der zweiten, nicht der dritten Person, weil das formelle ארני als Anrede virtuell so viel ist wie אתה. Mit ואחר עד עתה will Jacob sagen, dass er sich bei Laban absichtlich so lange aufhielt, um viel zu erwerben und durch ein grosses Geschenk Esau für das ihm geschehene Unrecht zu entschädigen.

6. In dem Satze ואשלחה להגיד וגו׳ hat der Voluntativ seinen Zweck. Der Sinn des Satzes ist nämlich: und so habe ich's für meine Pflicht gehalten, meinem Herrn melden zu lassen.

למצא חן בעיניך ist offenbar mit Bezug auf das beabsichtigte Geschenk an Esau gesagt; das sieht man deutlich aus 33, 8, wo derselbe Ausdruck in Verbindung mit diesem Geschenk vorkommt. Zum bessern Verständnis dieser Bezugnahme muss hier noch einmal daran erinnert werden, dass חן niemals Gnade, sondern stets nur gefälliges Wesen heisst. Ferner muss der Leser darauf aufmerksam gemacht werden, dass es bei der Redensart מצא חן בעיני פ׳ wesentlich darauf ankommt, ob das Verbum im Perf. oder im einfachen Imperf. (nicht Imperf. consec.), und ob der Satz abhängig ist oder nicht. אמצא חן בעיניך als unabhängiger Satz drückt nicht eine Bitte oder einen Wunsch aus, sondern die Versicherung, dass der Redende einen ihm gewordenen gütigen Zuspruch oder eine Wohltat, die ihm der Angeredete bereits erwiesen hat, zu würdigen weiss und in der Zukunft sich Mühe geben will, sich dafür dankbar oder, mehr wörtlich, ihm gegenüber ein gefälliges Wesen zu zeigen; vgl. 47, 25. 1 Sam. 1, 18. 2 Sam. 16, 4 und besonders Ruth 2, 13. Letztere Stelle ist von besonderer Beweiskraft, weil dort der Grund der Versicherung ausdrücklich genannt ist. Der Fall weiter unten 34, 11 gehört, wie dort gezeigt werden soll, nicht hierher. Das ist der eigentliche Sinn des fraglichen

Ausdrucks, doch erscheint in sämtlichen oben angeführten Fällen, wie bei allen Höflichkeitsformeln zu geschehen pflegt, der ursprüngliche Begriff abgeschwächt, sodass man damit nur sagen will: ich danke. Was nun speziell den hier vorliegenden Fall betrifft, wo das Verbum im Infinitiv ist, so darf man nicht vergessen, dass im Hebräischen der Inf., der die Basis für die Form des Imperf. ist, auch in der Modalität entschieden mehr zu diesem als zum Perf. hinneigt. Danach ist למצא חן בעיניך so viel wie: um mich dir dankbar zu zeigen.

Nur so erklärt sich die vorangehende Aufzählung alles dessen, was Jacob besitzt. Jacob will damit sagen, dass er dem Bruder seine Dankbarkeit durch ein reiches Geschenk zu beweisen wohl imstande ist.

8. והגמלים ohne את, obgleich diese Partikel bei den vorherg. Objekten gebraucht ist, bildet nur scheinbar eine Ausnahme von der zu 15, 19 aufgestellten Regel. Denn das Ganze teilt sich hier in drei Gruppen, Personen, Kleinvieh und grösseres Vieh; vgl. die Gruppierung V. 15 und 16. Sonach verbindet sich גמלים mit בקר gleichsam zu einem Begriff — auch im Arabischen sind بقر und جمل beide Arten von نعم — weshalb die nota Acc. davor nicht wiederholt zu werden braucht, oder, richtiger gesagt, nicht wiederholt werden darf.

9. מחנה ist vorwiegend Masc., doch kommt dieses Nomen 2 K. 7, 7 auch als Femininum vor, wie hier. Aber das auf dieses Nomen bezügliche Suff. masc. am Verbum neben האחת kann nicht befremden. Denn wenn bei einem Nomen die Wahl zwischen beiden Geschlechtern freisteht, liebt es der Hebräer, von dieser Freiheit vollen Gebrauch zu machen, und es gilt ihm sogar als Eleganz, in demselben Satzgefüge, wie hier, dessen Genus abwechseln zu lassen; vgl. Ex. 35. 1 K, 19, 11. Jes. 14, 9. Ez. 2, 9. 13, 14. Pr. 18, 14. Hi. 1, 19 und 2 Chr. 3, 11—13. Doch verstösst die Freiheit in manchen dieser Fällen, wie in dem vierten, fünften und dem letzten der angeführten Beispiele gegen den guten Sprachgebrauch. In solchen zu weit gehenden Fällen liegen, wie es scheint, Versuche vor, die Fesseln des grammatischen Geschlechts ganz abzuschütteln.

11. Stünde חסדים für sich, so wäre daran nichts auszusetzen, da der Pl. von חסד auch sonst, namentlich in der späteren Sprache, nicht selten ist. Aber bei folgendem אמת, neben dem חסד immer im Sing. steht, muss man auch hier חסד für חסדים lesen. Der Pl. ist durch Dittographie aus dem Folg. entstanden. Die stehende

Verbindung ist חסד ואמת, und sie drückt immer nur einen Begriff aus, nämlich: beständige, stets sich gleich bleibende Liebe. In der Poesie kommt es vor, dass sich dieser zusammengesetzte Ausdruck bloss des Rhytmus halber auflöst und auf die beiden Glieder des Parallelismus verteilt; vgl. Ps. 26, 3 und 117, 2. Hier aber geschieht die Teilung, um dem Ganzen mehr Nachdruck zu geben. Ein ähnlicher Fall findet sich in der gemeinen Prosa Jos. 2, 12. Zu merken ist noch, dass selbst bei der Teilung die Wortfolge, dieselbe bleiben muss. Dies ist zwar bei jeder stehenden Redensart im Hebräischen wie in jeder andern Sprache der Fall. Allein in diesem speziellen Falle wäre אמת vor חסד nicht nur unidiomatisch, wie wenn man etwa im Lat. militum tribunus oder publica res sagen wollte, sondern auch grammatisch falsch. Denn in dieser hebräischen Verbindung hat אמת, die Beschaffenheit von חסד angebend, die Geltung eines attributiven Adjektivs, das seinem Substantiv nicht vorangestellt werden darf. Dasselbe gilt von dem in ähnlicher Weise zusammengesetzten Ausdruck גר ותושב; vgl. Ps. 39, 13.

12. Im zweiten Halbvers ist die Konstr. wie in 1, 4. Das Subjekt des abhängigen Satzes ist daraus genommen und zum Objekt des Hauptverbums gemacht. Da sich aber dieses Subjekt aus dem vorherg. ergänzt, so kann es in seiner neuen grammatischen Beziehung als Objekt nur durch את mit Suff. ausgedrückt werden. Ueber diese Konstr. bei ירא mit folg. פן vgl. Dan. 1, 10, wo אשר למה virtuell so viel ist wie פן; vgl. שמא in der Sprache der Mischna.

14. Für שם findet sich im vorherg. nichts, worauf es sich beziehen kann, als מחנים in K. 3; vgl. zu V. 22. מן הבא בידו heisst nach der traditionellen Erklärung von dem, was er besass. Als ob so etwas erst gesagt werden müsste! Ausserdem wäre der Ausdruck danach eine so wohl ungeschickte als unnütze Umschreibung von מאשר לו, welches der eigentliche Ausdruck für diesen Begriff ist; vgl. V. 24 und besonders 31, 1 b. Dillm. fasst die Worte im Sinne von „von dem, was mit ihm gekommen war, und vergleicht 35, 4. Aber das ist nicht viel besser, und der Vergleich passt wie die Faust aufs Auge. Der wahre Sinn des fraglichen Ausdrucks ergibt sich aber leicht, wenn man in Betracht zieht, dass Jacob nach V. 8 seine Leute so wohl wie sein Vieh in zwei Haufen geteilt hatte. Diese Teilung, sagt uns der Verfasser dort gleich darauf, war vorgenommen, damit, falls der eine Teil feindlich angegriffen würde, der andere gerettet werden könnte. Die beiden Teile mussten

danach voneinander ziemlich entfernt und Jacob dem einen von ihnen näher sein als dem andern. Unter diesen Umständen war es natürlich, dass Jacob das Geschenk für Esau aus dem Teile seines Viehs entnahm, der ihm bequemer war. Dies wird uns durch מן הבא בידו gesagt, denn der Ausdruck heisst nichts anderes als „von dem, was ihm zur Hand war.“

15. Man beachte, dass in der hier folgenden Aufzählung das Gezählte, weil es dem Zahlwort vorangeht, durchweg im Pl. ist, obgleich es in bei weitem den meisten Fällen die Zehnzahl übersteigt. Dies beruht auf einem strengen Sprachgesetz. Wenn nämlich das Gezählte bei einem die Zehnzahl übersteigenden Zahlwort im Sing. st., so steht das Nomen, wie man aus dem Arab. ersieht, im Acc. der nähern Beziehung, und dieser Acc., wenn er nicht wie 17, 20 nnd öfter durch ל bezeichnet ist, darf im Hebräischen wie im Arab. dem zu Bestimmenden nicht vorangehen; sieh zu V. 23. Das Gezählte aber steht hier vor dem Zahlwort wegen des Kontrasts der verschiedenen Vieharten miteinander.

17. Jacob teilt das für Esau bestimmte Vieh in mehrere Herden, die er durch einen Zwischenraum von einander trennt, damit das Geschenk grösser erscheine als es in Wirklichkeit ist. Ueber ein ähnliches Verfahren sieh zu 2 K. 10, 8.

20. כדבר הזה weist zurück auf die Instruktionen in V. 18, nicht auf das, was hier folgt.

21. גם ist mit dem vorherg., nicht mit dem folg. zu verbinden. Die Partikel fügt das Perf. consec. zu תדברון im vorherg. Verse hinzu. גם ist hier notwendigerweise nachgestellt, weil das Verbum in וגם אמרתם in der gemeinen Prosa nur eine vollendete Handlung ausdrücken könnte und גם ואמרתם unsagbar ist; vgl. zu 3, 6. Was ואכפרה פניו heisst, lässt sich nicht sagen, da der Ausdruck beispiellos ist. Man hat hier bei diesem Verbum an eine secundäre, von כֹּפֶר denominierte Bedeutung gedacht, aber dazu passt פניו als Objekt nicht. Ich vermute hier einen Textfehler, bin aber nicht imstande, über das Ursprüngliche auch nur eine Vermutung anzustellen. Das erste פניו aber scheint mir so viel zu sein wie: seine Aufmerksamkeit. Jacob will vorläufig die Aufmerksamkeit Esaus von sich auf das Geschenk ablenken. Ueber diese Bedeutung von פנים vgl. besonders zu Hi. 6, 28. Zu beachten ist, dass in diesem Verse פנים viermal vorkommt und jedesmal in einem andern Sinne, was ebenfalls als Eleganz gegolten zu haben scheint; vgl. zu V. 9.

22. Für das nichtssagende במחנה ist במחנים zu lesen und die Bemerkung zu V. 14 zu vergleichen. Dass die Ueberschreitung des Jabbok in der Nacht geschieht, ist sehr befremdend, aber für den Zweck der Darstellung nötig. Denn Jacob muss wegen des Kampfes mit dem Engel, der in der Nacht statt findet, jenseits des Jabbok allein bleiben, und das kann nur dann geschehen, wenn seine Leute alle hinübergesetzt sind.

23. Für das auf ein determiniertes Nomen bezügliche הוא ist ההוא zu lesen. He ist durch Haplographie weggefallen. Auch spricht man besser וַיַּעֲבֹר als Hiph. Das unmittelbar vorher genannte Objekt braucht bei diesem Verbum durch ein Suff. nicht wiederholt zu werden. ילדיו ist wegen des Suff. im Pl. obgleich das Zahlwort die Zehnzahl übersteigt. Denn stünde das Nomen im Sing., so müsste es, wie bereits oben bemerkt, im Acc. der nähern Beziehung stehen, und dieser Acc. verlangt gut klassisch die Indetermination des Nomens; vgl. z. B. 42, 13 gegen Deut. 1, 2 und sieh zu 42, 32. Im Pl. wie hier steht das Nomen in gleichem casus mit dem Zahlwort. Dasselbe gilt auch, wenn das Gezählte dem Zahlworte vorangeht und aus diesem Grunde im Pl. ist; vgl. zu V. 15.

26. נגע fassen die alten Versionen hier richtig im Sinn von „berühren". Die Neuern aber, die Jacobs Verletzung an der Hüfte als Folge der durch dieses Verbum ausgedrückten Handlung ansehen, sind gezwungen, dafür eine andere Bedeutung anzunehmen, da es klar ist, dass Jacob mit seinem Gegner nicht hätte einen grossen Teil der Nacht ringen können, wenn eine blosse Berührung durch ihn so fatal gewesen wäre. Man beansprucht daher für נגע mit ב die Bedeutung „schlagen auf". Allein dieser Ausdruck kann wohl im Allgemeinen heissen „ein Leid zufügen", aber nicht speziell „schlagen". Und ausser der sprachlichen hat diese Erklärung auch ihre sachliche Schwierigkeit. Denn Jacobs Gegner greift danach zu dem angeblichen Verfahren, um ihn dadurch zu besiegen, erreicht jedoch offenbar seinen Zweck nicht, da Jacob wohl leicht verletzt, aber doch siegreich aus dem Kampf hervorgeht. Endlich ist beim Ringkampf nicht nur im modernen Sport, sondern von je her das Schlagen nicht statthaft, und ein Engel — denn als solcher entpuppt sich ja der mysteriöse Kämpfer — kann nicht im Kampfe zu einem unerlaubten Kniffe greifen.

Unser Passus erklärt sich aber ungezwungen nach der Ausführung zu 24, 2, worin nachgewiesen ist, dass das Berühren der Hüfte ein Zeichen der Unterwerfung und der Ergebenheit war.

Denn als der Engel sah, dass er seinem Gegner nicht gewachsen war, berührte er ihm die Hüfte zum Zeichen der Ergebung. Danach ist בהאבקו עמו selbstverständlich Zeitangabe nicht zu ויגע, sondern zu ותקע, welches im Sinne des Plusquamperf. verstanden werden muss, vgl. zu 22, 3. Die Verletzung an der Hüfte hatte Jacob also schon früher während des Ringens erlitten, und die spezielle Berührung des Engels, von der hier die Rede ist, hatte nichts damit zu tun; vgl. zu V. 33.

28. Die Frage מה שמך, die hier der Namensänderung im folg. Verse vorangeht, gehört zur hebräischen Darstellungsweise. Ex. 4, 2 geht der Verwandlung des Stabes Moses in eine Schlange ebenfalls die Frage voran „was hast du in der Hand?“ Und in ähnlicher Weise lässt der Prophet, der in seiner Rede auf die Vergänglichkeit von Himmel und Erde anspielen will, seine Zuhörer vor dieser Anspielung auf Himmel und Erde hinblicken; vgl. Jes. 51, 6. In all diesen Fällen wird die Aufmerksamkeit des Angeredeten auf den gegenwärtigen Zustand der betreffenden Sache gelenkt, um so den künftigen Wechsel stark hervorzuheben.

32. צלע על ירכו heisst wörtlich „krümmte sich“ wegen seiner Hüfte; vgl. arab. ضلع. Gemeint ist: er litt leichten Schmerz in der Hüfte.

33. Nach der Bemerkung zu V. 26 will hier gesagt sein, dass durch die bedeutungsvolle Berührung der Hüfte Jacobs durch den Engel die entsprechende Stelle am tierischen Körper für die Israeliten eine Art Tabu wurde. Der Genuss des Gliedes am tierischen Körper, das am Körper des Patriarchen von einem menschlichen Siege über ein himmlisches Wesen zeugte, wäre ungenerös und zugleich gotteslästerlich. Dagegen hätte ein Schlag auf Jacobs Hüfte, gleichviel woher solche generöse und religiöse Skrupel nicht hervorrufen können.

XXXIII.

4. Die Massora, die וישקהו mit Punkten markiert, dachte nicht an die Möglichkeit einer Lesart וַיִּשָּׁכֵהוּ = und er biss ihn. So borniert waren die Massoreten nicht. Der ganze Ausdruck kam verdächtig vor, da man neben dem Pl. ויבכו eher וישקו איש את אחיו erwartete. Tatsächlich aber ist an וישקהו nichts zu ändern, wohl aber muss man ויבך für ויבכו lesen. Waw ist aus dem Folg. verdoppelt. Esau küsste Jakob und weinte. Jacob tat dies dem Bruder nicht. Er konnte sich dazu nicht bringen. Das Küssen hätte er vielleicht

noch fertig gebracht, das Weinen aber war ihm in diesem Falle rein unmöglich. Das ist echt israelitische Natur, und darum ist im A. T. wohl manchmal von falschen Küssen die Rede, aber nie von falschen Tränen.

5. מי אלה לך ist = in welchem Verwandschafsverhältnis stehen diese zu dir? Vgl. Ester 8, 1.

8. Hier ist מה oder למי für מי zu lesen. Bei letzterer Lesung ist למי לך = für wen von deinen Freunden? Vgl. Ri. 1, 1 und sieh zu Jes. 6, 8. Auch muss man הַמִּקְנֶה für המחנה lesen. Während der Gebrauch von מי mit Bezug auf Sachen völlig ausgeschlossen ist, ginge wohl מחנה vom Vieh an, vgl. 32, 11, doch nicht im Sing. Denn was Esau hier meint, ist das für ihn bestimmte Geschenk, und das bestand aus mehreren Herden, die durch längere Zwischenräume von einander getrennt waren. Dafür müsste es המחנות האלה heissen. Ueber den Sinn des zweiten Halbverses vgl. zu 32, 6.

9. אחי zieht man viel besser zu dem ersten Halbvers. Selbstverständlich muss man dann רַב für רָב sprechen.

10. Ueber כי על כן mit folg. Perf. sieh die Bemerkung zu 18, 5. Auch hier gibt der Ausdruck den Grund für das Vorherg. an; denn der Sinn ist der: weil mir dein Wiedersehen so lieb ist, wie das Erscheinen in einem Heiligtum vor einer Gottheit, so solltest du meine Gabe annehmen, wenn du ihrer auch nicht bedarfst, wie die Gottheit, deren alles ist, durch die Annahme eines Opfers ihre Huld beweist.

11. ברכתי heisst nicht schlechthin „mein Geschenk“. Wie sollte der Ausdruck auch zu dieser Bedeutung kommen? Ein spezielles Geschenk ist gemeint, und die besondere Art des Geschenkes ergibt sich aus dem speziellen Gebrauch von ברך. Wie nämlich das Verbum nach einer frühern Bemerkung den Gruss so wohl beim Wiedersehen als beim Abschied ausdrückt, so bezeichnet das Nomen ברכה das Geschenk, welches man bei diesen — und nur bei diesen — beiden Gelegenheiten darbringt. Daraus erklärt es sich, dass dieses Nomen, zum Unterschied von מנחה, nie von dem Opfer, das man einer Gottheit, oder vom Tribut gebraucht wird, den man einem Oberherrn darbringt; vgl. 1 Sam. 25, 27 und 1 K. 5, 15. Ri. 1, 15. Jos. 15, 19 aber liegt wahrscheinlich eine falsche Punktation vor, und 1 Sam. 30, 26 ist das Nomen wohl in diesem Sinne gebraucht, doch nicht ohne spezielle Schattierung. Sieh zu den beiden letztgenannten Stellen.

12. Hier hat von allen Kommentatoren vor und nach ihm nur Raši allein den zweiten Halbvers richtig verstanden. Raši hat überhaupt ein feines Fühlhorn, mit dem er sehr oft über die Grenzen seines Wissens reicht. Wo Talmud und Midrasch nichts zu sagen haben, und es ihm freisteht, seiner eigenen Ansicht zu folgen, da ist dieser Rabbi aus dem elften Jahrhundert unvergleichlich. Gewöhnlich übersetzt man ואלכה לנגדך „und ich will dir vorausgehen". Aber diesen Vorschlag, nämlich dass ihm Esau vorausgehe, macht ja nach V. 14 Jacob selbst, während er den hier von Esau gemachten Vorschlag V. 13 offenbar so entschieden, als er es nur wagen darf, ablehnt. Folglich können die beiden Vorschläge nicht auf dasselbe hinausgehen. Nach Raši ist der Sinn der fraglichen Worte der: ich aber will mit dir gleichen Schritt halten, d. i., ich will meine Schritte hemmen, sodass ich keinen Vorsprung vor dir gewinne, sondern während der ganzen Reise dir zur Seite bleibe. Danach ist לנגד hier nicht von dem gebraucht, was vornen ist, sondern von dem, was zur Seite parallel läuft. In diesem Sinne ist der Ausdruck zwar spät, aber noch gut klassisch; vgl. K. zu Ps. 16, 8.

13. Nach der Schlussbemerkung zu V. 12 will Jacob hier sagen: ich würde es nicht übers Herz bringen können, dich eine so lange Zeit, wie ich sie für die Reise eigentlich brauche, zu belästigen. Ich würde aus Rücksicht für dich längere Märsche machen, was für das Vieh von Gefahr sein müsste.

15. למה זה fassen alle Neuern, wohl nach Ibn Esra, obgleich ihn keiner von ihnen dabei nennt, als vollständigen Satz für sich = wozu das? Aber in selbständigem neutrischem Sinne wird זאת, nicht זה gebraucht, und selbst למה זאת wäre für den angeblichen Sinn unhebräisch. זה dient hier, wie öfter, bloss zur Verstärkung der Frage, und das Ganze ist nach der Bemerkung zu 32, 6 so viel wie: wozu soll ich dir danken müssen? Dies war sonderbarer Weise höfliche Art, einen angebotenen Dienst abzulehnen.

17. Diese kurze Notiz, über deren Quelle die Kritik sich sehr kleinlaut verhält, sieht, wie so manch andere Namensdeutung, ganz harmlos aus, ist es aber keineswegs. Für den arglosen Zweck der Namensdeutung würden die blossen Laubhütten für das Vieh vollkommen genügen, und es brauchte uns nicht gesagt zu werden, welche Unterkunft Jacob für sich selbst fand. Dann ist auch die Art und Weise der zeitweiligen Unterbringung des Viehs an sich etwas Triviales, von desgleichen sonst im A. T. keine Ortschaft

ihren Namen erhält; und wenn dies hier dennoch geschieht, so muss es damit seine besondere Bewandtnis haben. Was aber ganz besonders hier einen andern als den scheinbaren Zweck verrät, einen Zweck, welcher der eigentliche Hauptzweck unserer Notiz sein muss, ist das Haus, welches Jacob für sich baut. Denn Jacob ist wie sein Vater und Grossvater Nomade und wohnt als solcher sonst wie diese nur in Zelten; vgl. 12, 8. 13, 3. 18, 1 ff. 24, 67. 26, 25. 31, 25. 35, 21. Selbst in Sichem, wo er sich offenbar längere Zeit aufhielt, da er sich dort ein Grundstück kaufte, errichtete sich Jacob nach V. 19 nur ein Zelt. Wie kommt es nun, dass der Verfasser in Sukkoth, wo Jacob allem Anscheine nach nur kurze Rast macht, ihn ein Haus bauen lässt? Wie schon bei einer früheren Gelegenheit bemerkt, kann in einer Erzählung nur dann so etwas geschehn, wenn es einen speziellen, wichtigen Zweck hat, der die Ungereimtheit übersehen lässt. Was aber bezweckt hier die Erbauung des Hauses, das, wie bereits gesagt, mit der Deutung von Sukkoth nichts zu tun hat?

Bei der Beantwortung dieser Frage kann ich meine frühere Ansicht nicht aufgeben, trotzdem dass W. Frankenberg in seiner sonst gründlichen Besprechung des ersten Teiles meines hebräischen Werks sie ohne weiteres verwirft. Sieh „Göttinger Gelehrte Anzeigen für 1900 Seite 834.

Nach meiner Ansicht birgt diese Notiz unter dem Scheine einer harmlosen Namensdeutung eine scharfe Kritik des Gebotes der Laubhütten. Zu Lev. 23, 43 wird nachgewiesen werden, dass das genannte Gebot ein priesterliches Machtgebot ist. Nun gibt es aber zu jeder Zeit in jedem Volke Männer, die, obgleich treue Anhänger ihrer väterlichen Religion, sich dennoch priesterlichen Uebergriffen kräftig widersetzen. Und warum sollte es auch im alten Israel solche Männer nicht gegeben haben? Von einem solchen Manne rührt in der Tat unsere Notiz her, die mit wenigen Worten und in sehr geschickter Weise das dem Verfasser missliebige Laubhüttengebot ins Lächerliche zieht, indem sie bei passender Gelegenheit im Falle Jacobs für den Menschen auch für den kürzesten Aufenthalt ein Haus verlangt und nur das Vieh mit Laubhütten sich begnügen lässt. Nur so erklärt es sich, dass sich Jacob hier ein Haus baut. Denn in Bezug auf Bequemlichkeit ist ein Zelt nicht viel besser als eine Laubhütte und passte deshalb nicht für den eigentlichen Zweck der Notiz.

18. שלם kann nicht heissen unversehrt, viel weniger kann das Wort an dieser Stelle ein nomen propr. sein. Der Ausdruck heisst hier friedlich gesinnt; vgl. 34, 21, wo diese friedliche Gesinnung der Familie Jacob betont und dabei dasselbe Adjektiv gebraucht ist. Von seiner friedlichen Gesinnung gab Jacob in Sichem auch dadurch einen Beweis, dass er das Grundstück, worauf er sein Zelt aufschlug, kaufte, um mit niemandem in Konflikt zu geraten. Die friedliche Gesinnung Jacobs ist hier ausdrücklich erwähnt und durch den Bericht über den Ankauf des Grundstücks betont, weil sie die Schändung seiner Tochter um so verdammenswerter macht und die exemplarische Rache an den Bewohnern des Ortes rechtfertigt. Aus demselben Grunde ist auch mit Bezug auf Dina, zum Unterschied von andern ähnlichen Abenteuern, vgl. 12, 11. 14. 2 Sam. 11, 2 und 13, 1, nirgends gesagt, dass sie schön war, weil die unwiederstehlichen Reize eines Weibes seine Vergewaltigung in einem mildern Lichte erscheinen lassen.

19. Die Erwähnung des Kaufes erklärt sich teils nach der vorherg. Bemerkung, teils hat sie denselben Grund wie die Angabe des Kaufpreises, und dieser ist der Umstand, dass Jacob nach V. 20 auf diesem Grundstück einen Altar errichtet, und dass später nach Jos. 24, 32 Joseph daselbst begraben wird; vgl. zu 23, 13. אבי שכם heisst hier der Herr der Stadt Sichem. Als der Vater seines Sohnes kann Emor hier nicht beschrieben sein, weil wir vom Sohne soweit noch nichts wissen.

XXXIV.

1. Dina wird hier als Tochter Leas beschrieben, um die Tatsache zu betonen, dass sie die Vollschwester Simeons und Levis war, die ihre Schändung rächten; vgl. Nachmanides und sieh zu V. 13. Für לראות ist לְהֵרָאוֹת = לֵרָאוֹת zu lesen, welches letzteres der Text ursprünglich auch gehabt haben mag. Selbstverständlich gehört danach die Präpos. in בבנות nicht zur Konstr. des Verbums, sondern ist vom Befinden unter einer Mehrzahl gebraucht. Dina ging aus, um sich unter den Töhtern des Landes sehen zu lassen. Das ist Mädchenart; das andere ist es nicht. Denn, wo es sich um blosses Sehen handelt, da gehen Mädchen aus, gesehen zu werden, nicht zu sehen. Dazu passt anch וירא in V. 2 viel besser.

2. Das letzte אֹתָהּ ist hier nicht falsche Punktation für אִתָּהּ, sondern nota acc. Denn, dass שכב in der Bedeutung „beischlafen“ auch transit. gebraucht wurde, zeigt unverkennbar Deut. 28, 30,

wie auch der Gebrauch von Niph. Jes. 13, 6 und Sach. 14, 2. Doch gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen dem intransit. und dem transit. Gebrauch dieses Verbums. שכב als intransit. Verbum konstruiert sich mit עם oder dem sinnverwandten את und bezeichnet in der Regel den Beischlaf eines zu Willen stehenden Weibes, während es im transitiven Sinne nur die Vergewaltigung ausdrückt, wie hier; vgl. Deut. 28, 30. 1 Sam. 2, 22. 2 Sam. 13, 14. ויענה ist so wohl hier wie in der letztgenannten Stelle eine Glosse zu וישכב אתה.

3. Die Wiedergabe von וידבר על לב הנערה lautet bei Kautzsch „und suchte das Mädchen zu beruhigen." Aber diese Bedeutung hat דבר על לב פ׳ niemals. Die fragliche Redensart heisst stets nur „zu jemandem freundlich und liebevoll sprechen," und kommt auch in der Anrede an ein Weib vor, dessen Liebe man zu gewinnen sucht, wie hier und Ri. 19, 3. Hos. 2, 16.

4. ילדה ist nicht nur eine zärtlichere Benennung als נערה, sondern drückt auch den Nebenbegriff des Unschuldigen aus, was letzteres nicht tut; vgl. Joel 4, 3 gegen Am. 2, 7. Sichem braucht dem Vater gegenüber diesen Ausdruck von der Dina, um ihm irgend welchen Zweifel, der in ihm über ihre Unschuld entstehen mag, zu benehmen.

5. טמא hat hier wie auch V. 13 kein bestimmtes Subjekt. טמא את ist virtuell = נטמאה.

7. כשמעם verbindet man aus sprachlichen und logischen Gründen besser mit dem vorherg. Der Sinn ist dann der: Die Söhne Jacobs aber waren vom Felde gekommen sofort nachdem sie gehört hatten. Von der Weide kehren Hirten sonst erst am Abend heim. Der Abend aber ist für ein so wichtiges Geschäft als das hier bevorstehende nicht die rechte Zeit. Darum warteten Jacobs Söhne den Abend nicht ab, sondern kehrten sofort nach Empfang der Nachricht von dem empörenden Ereignis heim. עשה hat kein bestimmtes Subjekt; vgl. die vorherg. Bemerkung. Der ganze Ausdruck נבלה עשה בישראל ist aber ein arger Anachronismus, denn ein Volk Israel gab es zur Zeit Jacobs noch nicht.

11. Von אמצא חן בעיניכם gilt das zu 32, 6 über den Sinn dieses Ausdrucks beim Gebrauch des Imerf. Gesagte nicht, weil die Worte in diesem Zusammenhang eigentlich einen Bedingungssatz bilden. Waw in ואשר ist danach Waw apodosis.

13. וידברו ist unerklärlich, und dabei hinkt auch der ganze zweite Halbvers linkisch nach. Teilt man aber das ganze bei במרמה ab, zieht וידברו zum folg. und fasst אשר als Subjekt dazu, dann

ergibt sich der ungleich bessere Sinn: und diejenigen führten das Wort, deren Schwester Dina man geschändet hatte. Ueber die Konstr. vgl. 38, 10 und sieh besonders zu Lev. 5, 11 und Am. 9, 12. Gemeint sind die Söhne Leas oder speziell Simeon und Levi. Denn אחותם ist in dieser Verbindung = ihre Vollschwester; vgl. V. 25 אחי דינה und 44, 29 אחיו und sieh hier oben zu V. 1.

19. Der Satz ולא אחר וגו׳ ist in doppelter Beziehung zu verstehen, nämlich mit Bezug auf die Zwischenzeit zwischen der Verabredung mit den Söhnen Jacobs und dem Augenblick, wo Sichem ans Werk ging, das Verabredete zu vollbringen, und dann auch mit Bezug auf die Zeit, in welcher die Sache bei den Sichemitern durchgesetzt wurde. Der Sinn ist danach der: der junge Mann aber zögerte mit der Sache nicht und setzte sie auch schnell durch. Nur bei dieser Fassung hat der zweite Halbvers einen Sinn, indem er auch die Bereitwilligkeit erklärt, mit der die Stadtbewohner auf das Projekt Sichems so schnell eingingen. Dagegen kann für den Eifer des Verliebten selbst nur seine Liebe, nicht aber sein Ansehen in Betracht kommen.

21. Während in der Unterredung zwischen Emor und den Fremden V. 9 und 16 das Geben und Nehmen der Töchter den letztern überlassen ist, stellen hier Vater und Sohn, um ihre Landsleute leichter zu gewinnen, die Sache so dar, dass sie die Wahl haben werden; vgl. Raši zu der letztgenannten Stelle.

23. לנו kann hier nicht heissen unser, weil es nicht einleuchtet, wie das Besitztum der Familie Jacob durch die Willfährigkeit der Leute von Sichem ihnen zufallen würde. ל bezeichnet unter anderem auch die Parteinahme, vgl. Ex. 32, 26 und Jos. 5, 13, und ungefähr in diesem Sinne, nur um eine Schattierung verschieden, ist die Präposition auch hier gebraucht; denn הלוא לנו הם ist = müssen uns ja Vorteil bringen. Und dies ist ganz natürlich, denn jedes Gemeinwesen profitiert durch den Zuwachs an neuen reichen Bürgern.

24. יצאי שער עירו pflegt man lächerlicher Weise zu übersetzen „so viele ihrer zum Tor seiner Stadt aus und eingingen," ohne sich jedoch zu fragen, wozu diese sonderbare Umschreibung? Ausserdem ist ja vom Eingehen in den Worten keine Spur. Der Ausdruck, der im zweiten Halbvers wiederholt ist, ist offenbar stark betont, drückt mithin einen sehr wichtigen Punkt aus. Wenn man dies erwägt, sieht man leicht, dass „die zum Tor seiner Stadt hinausziehen" hier so viel ist wie: die Waffenfähigen seiner Stadt, die

in den Krieg ziehen, wenn es welchen gibt; vgl. Am. 5, 3 und sieh hier oben zu 23, 10. Da Waffenfähigkeit und Heiratsfähigkeit dem Alter nach ziemlich zusammenfallen, so war es ganz natürlich, dass Greise und Unerwachsene, die für die Verschwägerung mit der Familie Jacob nicht mehr, respekt. noch nicht in Betracht kamen, vorläufig nicht beschnitten wurden. Andererseits genügt es für den Zweck der Erzählung vollkommen, dass nur die waffenfähigen Männer durch die Beschneidung für kurze Zeit kampfunfähig gemacht wurden.

25. העיר בטח kann nicht heissen „die arglose, nichts ahnende Stadt". Dafür ist der Ausdruck unhebrähisch. Ueberhaupt kann בטח, das sonst nie anders als adverbialiter gebraucht wird, mit dem nackten Nomen nicht verbunden werden. בטח ist adverbiell mit dem Verbum zu verbinden und im Sinne von „dreist, ohne Gefahr zu befürchten" zu verstehen; vgl. besonders zu Pr. 10, 9. Der Angriff auf die Stadt war für die Angreifer mit keiner Gefahr verbunden, weil sie bei dem kranken Zustand der Angegriffenen auf keinen kräftigen Widerstand stossen konnten; vgl. den unvergleichlichen Raši. Was ויהרגו betrifft, so ist die Angabe der Wörterbücher über dieses Verbum nicht genau. הרג wird nie gebraucht vom Töten in der Schlacht, sondern stets nur vom Töten eines wehrlosen Menschen, also vom Morde und vom Niedermachen entwaffneter Kriegsgefangene und solcher Krieger, die auf der Flucht eingeholt werden, nachdem sie, um die Flucht zu beschleunigen, ihre Waffen weggeworfen haben; vgl. Jos. 10, 11. 13, 22 und besonders Jes. 10, 4, wo הרוגים in Parallele mit אסיר vorkommt. Buhl, der angibt, dass הרג schlechtweg vom Töten im Krieg gebraucht wird, führt Jes. 14, 20 als Beleg dafür an — als ob der König von Babylon, von dem dort die Rede ist, gegen sein eigenes Volk Krieg führend, es getötet hätte! Sieh zu jener Stelle. Der Nebenbegriff der Wehrlosigkeit des Objekts haftet dem fraglichen Verbum auch da an, wo JHVH, die Pest oder ein gefährliches Reptil dessen Subjekt ist, weil sich das Opfer in allen diesen Fällen seines Schicksals nicht erwehren kann. Am Schlusse kann ויצאו, da hier der Eintritt der Angreifer ins Haus Emors nur leichthin angedeutet, aber nicht ausdrücklich erwähnt ist, sehr gut entbehrt werden. Dagegen fängt der folg. Vers bei der uns vorliegenden Abteilung durchaus ungeschickt an. Aus diesen Gründen ist das genannte Schlusswort zum folg. Verse zu ziehen; sieh die folg. Bemerkung.

27. Dass das Schlusswort des vorherg. Verses hierher zu ziehen ist — selbstverständlich in der Ausspache ויֵּצְאוּ — ist schon oben gesagt worden. Aber damit allein ist hier noch nicht geholfen; man muss auch וַיָּבֹאוּ für באו lesen.

29. Ziehe ויבזו gegen die Accente zum folg. und lies את für ואת, dessen Waw aus dem vorherg. dittographiert ist. Zu dieser Versabteilung zwingt der Umstand, dass ויבזו auf טפם und נשיהם nicht passt. Die neue Abteilung wiederum macht die Emendation im zweiten Halbvers nötig.

30. עכר heisst nicht schlechthin betrüben oder ins Unglück stürzen. Das Verbum bedeutet ursprünglich die Quelle trüben. Daraus ergibt sich unter aquarischen Verhältnissen, die eine solche Tat unglaublich erscheinen lassen, der Begriff: Unglück bringen über jemanden, der von uns nur Gutes zu erwarten berechtigt ist. Aus diesem Grunde wird עכר nie von Fremden, viel weniger von Feinden gebraucht, sondern stets nur mit Bezug auf die eigene Person, auf das eigene Haus, von Kindern mit Bezug auf ihre Eltern, wie hier, vom eigenen Gotte oder Volksgenossen und vom Landesherrn mit Bezug auf das Land; vgl. Jos. 7, 25. Ri, 11, 35. Pr. 11, 17. 15, 27 und sieh auch zu Jer, 23, 9. Pr. 15, 6 und K. zu Ps. 39. 5. מתים wiederum heisst nie Männer schlechthin. Das Nomen, welches im A. T. immer nur im Pl. und nie in gutem Sinne vorkommt, ist im hebr. Sprachgebrauch ein wegwerfender und verächtlicher Ausdruck, der bald arme Teufel, arme Tröpfe, bald elende und schlechte Kerle bezeichnet. Hier ist מתי מספר = wenige ohnmächtige Wichte.

31. Für יעשה ist יֵעָשֶׂה zu lesen und die Handlung selbst als Subjekt dazu zu fassen, während die Rektion des Verbums dieselbe bleibt, wie wenn dessen Form activ wäre; vgl. zu 4, 18. Bei dem Imperf. ist jedoch diese Konstruktion selten. Danach ist der Sinn des Satzes der: soll unsere Schwester wie eine Hure behandelt worden sein? oder, mehr wörtlich, soll man unsere Schwester wie eine Hure behandelt haben? Wie eine Hure würde Dina behandelt worden sein, wenn ihre Schändung ungerochen geblieben wäre.

XXXV.

1. Der Satz ושב שם, der im Zusammenhang keinen Sinn gibt, ist mir sehr verdächtig. Denn Jacob hält sich diesmal in Bethel nur so lange auf, als für die Errichtung eines Altars und die Darbringung der Opfer nötig ist, und für diesen kurzen Aufenthalt,

der sich von selbst versteht, bedarf es keines speziellen Befehls. Ich vermute deshalb, dass die zwei fraglichen Worte spätere Zutat oder vielmehr Zutaten sind. Ich sage Zutaten, weil die zwei Wörter nicht beide auf einmal in den Text kamen. Zuerst kam ושב, das וָשׁב gesprochen sein wollte als adverbielle Bestimmung zum folg. Imperativ und durch seine Andeutung, dass Jacob schon früher einmal nach Bethel gegangen war und daselbst, seinem Gelübde gemäss, seinem Gotte geopfert hatte, den Patriarchen gegen den Vorwurf der Nachlässigkeit in der Entrichtung seines Gelübdes schützen sollte. Erst später, als man dieses Wort fälschlich וְשֵׁב sprach, kam שם dazu, um dessen Sinn danach zu vervollständigen.

2. הסירו ist = schafft ab, gebt den Laufpass. Jetzt, wo sich Jacob anschickt, JHVH, der die Bedingung seines Gelübdes getreulich erfüllt hatte, seine Schuld abzutragen, welche Schuld nach 28, 21 auch die Verpflichtung umfasst, sich JHVH zum Gotte zu nehmen, verlangt er von seinen Söhnen, dass sie sich von den fremden Göttern los sagen und sie aufgeben. Ueber diese Bedeutung des Verbums vgl. Ri. 9, 29. Wenn der Ausdruck räumlicch verstanden sein wollte, müsste es מתוככם statt אשר בתוככם heissen; vgl. zu Jos. 24, 14. Charakteristisch ist, dass Jacob die Götzen und deren Schmuck nicht zerstören, sondern nur vergraben lässt. Jacob ist nicht sentimental. Er ist ein praktischer Mensch, und als solcher denkt er, dass, wenn die Götzen auch ihr bisheriges göttliches Ansehen verloren haben, sie immer noch Wertgegenstände bleiben; vgl. zu V. 4. Am Schlusse gibt man והחליפו שמלתיכם falsch wieder „und wechselt euere Kleider." Denn „Kleider wechseln", d. i., der eigenen Garderobe Kleider entnehmen und sie statt deren, die man anhat, anziehen", das wird nur durch Piel von חלף ausgedrückt; vgl. 41, 14 nnd 2 Sam. 12, 20. Hiph. dagegen, wenn es in diese Begriffssphäre käme, könnte höchstens einen Eintausch von Kleidern bezeichnen, wobei die Angeredeten die einen Kleider weggeben sollten, um dafür andere zu erhalren oder zu behalten, vgl. 31, 7. 41 und Lev. 27, 10, was offenbar hier nicht gemeint ist. Auch aus sachlichem Grunde ist die Bedeutung, die man hier unserem Hiph. beilegt, falsch. Wozu sollte nämlich der Wechsel der Kleider vor dem Aufbrechen nach Bethel, da sie doch durch die lange Reise noch übler zugerichtet werden müssten, als diejenigen waren, welche man abgelegt hätte? והחליפו ist hier = und bessert aus; vgl. arab. أخلف الثوب und sieh K. zu Ps.

102, 17. Jacob ist in der jüdischen Tradition ein äusserst sparsamer Mann. Nach dem Talmud verdankte Jacob den gefahrvollen Kampf am Jabbok seiner übermässigen Oekonomie, die ihn den Verlust etlichen irdenen Geschirrs von geringem Werte nicht ertragen liess; vgl. Chullin 91 a. Es ist nun leicht denkbar, dass ein so sparsamer Mann mit elf Söhnen, die wohl meistens Familien hatten, und wer weiss wie vielen Töchtern — denn 46, 7 werden neben den Töchtern der Söhne Jacobs auch Töchter Jacobs selbst erwähnt — den Seinen nicht Kleider zum Wechseln angeschafft haben mochte. Dazu kommt noch, dass hier der Befehl in Betreff der Kleidung nicht nur an die Söhne, sondern auch an das Gesinde ergeht. Dem Gnsinde aber wird wohl im hohen Altertum selbst der generöseste Hausherr nicht Kleider zum Wechseln angeschafft haben. Sollten daher die vielen Menschen in Bethel vor JHVH anständig erscheinen, so blieb ihnen nichts übrig, als die einzigen Kleider, die sie anhatten, auszubessern.

4. Sieh zu V. 2. Hier ist die Abschaffung der fremden Götter bereits vorausgesetzt; berichtet wird nur, was nachher mit ihren Bildern geschah. Die entwürdigten Götzen wurden wegen ihres materiellen Wertes nicht weggeworfen. Aber mitnehmen durfte man sie nicht, aus Furcht vor dem eifersüchtigen JHVH. Darum wurden die Götzen an Ort und Stelle verscharrt. Dass an dieser Stelle von den fremdern Göttern nur als Wertgegenständen die Rede ist, zeigt schon der Ausdruck אשר בידם, aber besonders die Erwähnung ihrer Ohrringe. Nach Gunkel, der das Suff. in באזניהם auf die Söhne Jacobs bezieht — eine Beziehung, die sich durch die Wortfolge als falsch erweist — durften die Ohrringe bei der Wallfahrt nicht mitgenommen werden, weil sie mit Götterabzeichen versehen waren. Aber das ist rein aus der Luft gegriffen. Nach Deut. 7, 25. 26 waren die Götzen und der Schmuck an ihnen Cherem. Dass sie in dieser Erzählung nicht so angesehen werden, das ist bei weitem noch kein Beweis, dass hier eine andere theologische Ansicht zu Grunde liegt. Die Handlungsweise in dem vorliegenden Falle stimmt vollkommen zu der ganzen Zeichnung des Charakters Jacobs, dessen Habsucht auch sonst so manchen Skrupel leicht überwindet.

5. ויסעו zieht man ungleich besser zum vorherg. Was dann übrig bleibt teilt sich bei סביבותיהם in zwei Hälften ab. In חתת אלהים dient אלהים nur zur Steigerung des Begriffs des dadurch näher bestimmten Nomens.

7. למקום ist sehr befremdend, weil eine Ortschaft kaum אֵל genannt werden kann, und weil die betreffende Ortschaft nirgends den hier angegebenen Namen führt. Ich vermute aber, dass der ursprüngliche Text למזבח für למקום hatte. Für den Altar passt der Namen אל בית אל sehr gut; vgl. 33, 20. Unmittelbar vor אחיו ist nach mehreren guten Handschriften עשו einzuschalten.

9. עוד ist nicht mit dem Folgenden zu verbinden, da JHVH dem Jacob auf dessen Rückkehr von Padan-Aram soweit noch gar nicht erschienen war. Der Ausdruck ist mit Bezug auf die früheren Erscheinungen im Traume zu Bethel und zu Haran zu verstehen; vgl. 28, 13—15 und 31, 11—13.

13. Der zweite Halbvers ist ursprünglich und kein müssiger Zusatz. Er gibt ein wesentliches Charakteristicum JHVHs an. JHVH ist in seiner Art bescheiden. Er verkehrt sonst zwischen Himmel und Erde in verschiedener, aber gleich grossartiger Weise. Er kann einen Cherub oder eine Wolke besteigen und dahinfahren, Jes. 19, 1, oder auf den Fittichen des Windes dahinfliegen, Ps. 18,11; oder auch, wie sich aus einer Kombination von Jes. 63, 19 mit Ps. 18, 10 ergibt, es spaltet sich der Himmel, und ein Teil davon neigt sich so herunter, dass er mit dem untern Ende den Ort auf der Erde berührt, den JHVH verlassen oder erreichen will, worauf er dann am geneigten Himmel, wie an einem Bergabhang, herauf und herabsteigt. Bei dieser besondern Gelegenheit aber bediente sich JHVH keines dieser grossartigen Verkehrsmittel. Er befand sich gerade an dem Orte, wo nach 28, 17 die Pforte des Himmels ist, und da stieg er bescheidener Weise wie irgend einer seiner Engel an der für Sterbliche nur im Traume sichtbaren Leiter zum Himmel hinauf.

16. כברה, welches nur in der Verbindung כברת ארץ vorkommt, ist nicht ein bestimmtes Längenmass für eine Wegstrecke, sondern allgemeiner Ausdruck und = hübsches Stück, gute Strecke; vgl. כביר und arab. كبر. לָבוֹא klingt mir hier unhebräisch. Sprich לְבוֹא und fasse dieses in dem zu 24, 62 angegebenen Sinne. Danach hängt der durch die Endung â in אפרתה bezeichnete casus nicht von dem Begriff der Bewegung ab, da בוא in solchen Verbindungen als substantisch gebrauchter Infinitiv keine Verbalrektion haben kann, sondern kommt unserem Genitiv gleich; vgl. zu V. 19. Das Ganze ist danach = als es noch eine ziemlich weite Strecke nach der Gegend von Ephrath war. — Für וִתְּקַשׁ ist nach בהקשותה im

folg. Verse וַתְּקַשׁ oder וַתְּקֶשׁ zu lesen. Piel von קשה lässt sich nicht belegen.

17. In המילדת ist Dag. forte im vokallosen Mem weggefallen wegen des Dag. im ל. In הַמְּלָכִים z. B., worin kein anderer Konsonant ein Dag. hat, muss das Dag. im Mem bleiben. Der Zuspruch der Hebamme hat seine Parallele in dem ähnlichen Troste, den 1 Sam. 4, 20 Weiber einer Schwester geben. Beide Fälle sind genau dieselben. Hier so wohl wie dort ist es eine Mutter, die infolge einer Schwergeburt stirbt, und der man durch die Ankündigung, dass das Neugeborene ein Knabe sei, eine gewisse Angst auszureden sucht. Aber was ist diese Angst, und warum steht zu erwarten, dass sie nach einer solchen Ankündigung schwinden wird? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich zum Teil von selbst. Die Angst ist offenbar der quälende Gedanke, dass das Kind ein Mädchen sein könnte. Der Umstand aber, das es in diesem Falle so wohl wie in dem andern eine Sterbende ist, die solche Angst zeigt, beweist deutlich, dass die Furcht vor der Geburt eines Mädchens unmittelbar vor dem Tode irgendwie mit den Vorstellungen über den Zustand nach dem Tode zusammenhängt. Und da trifft es sich glücklich, dass die einzige von all den alttestamentlichen Vorstellungen über Scheol, die klar durchleuchtet, gerade hier passt. Aus mehreren Stellen des A. T. geht nämlich unverkennbar hervor, dass man im Scheol äusserlich so zu erscheinen glaubte, wie man im Augenblick des Todes aussah. So erscheint z. B. der König von Babylon nach Jes. 14, 19 im Scheol nicht wie er fürs Grab ausgestattet war, sondern in dem blutigen Gewande, das von seinem Todesstoss zeugt. Und diese Vorstellung war es auch, welche die kokette Isebel veranlasste, unmittelbar vor dem Tode sorgfältig Toilette zu machen; vgl. zu 2 K. 9, 30. Soweit waren freilich die Vorstellungen bei andern Völkern des Altertums ähnlich; allein die Hebräer gingen darin noch weiter, indem sie glaubten, der Mensch trage im Scheol denselben Ausdruck für immer im Gesichte, den es hatte, als ihn der Tod überraschte. Auf dieser letztern Vorstellung beruht die häufige Angabe, dass ein Sterbender satt an Tagen starb, womit gesagt sein will, dass der Betreffende ein sehr hohes Alter erreicht hatte und daher mit zufriedener Miene im Gesichte vom Leben schied. Und diese Vorstellung liegt auch der Redensart zu Grunde „jemanden mit seinen grauen Haar in Kummer nach dem Scheol hinabfahren lassen“, was so viel ist wie: ein schweres Unglück über

ihn bringen, sodass er bis ins höchste Alter und bis zum Augenblick des Todes untröstlich bleibt und mit dem Ausdruck tiefen Kummers im Gesicht nach der Unterwelt hinabsteigt; sieh zu 42, 38 und vgl. 44, 31. 1 K. 2, 6. Doch kehren wir zur vorliegenden Stelle zurück. Bei der niedern Stellung des Weibes unter den Hebräern konnte die Geburt eines Mädchens schon an sich kein freudiges Ereignis sein. Aber geradezu betrübend musste für eine Mutter die Ankündigung eines Mädchens sein, dessen Geburt sie das Leben kosten sollte. Der Gedanke, dass sie ihr Leben für ein armseliges Geschöpf opfern musste, verbitterte dem sterbenden Weibe die letzten Augenblicke des Lebens, was ihr noch um so schrecklicher war, als sie mit kummervollem, verzerrtem Gesicht zu sterben und so in der Unterwelt für immer zu erscheinen fürchtete. Denn, wenn auch nicht jedes Weib eine Isebel ist, so ist doch jedem Weibe an ihrer äussern Erscheinung genug gelegen, um vor dem Gedanken an ein für alle Ewigkeit verzerrtes Gesicht zu schaudern. Aus diesem Grunde beeilte man sich bei einer für das Leben der Mutter fatalen Geburt eines Knaben, ihr das männliche Geschlecht des neugeborenen Kindes zum Troste anzukündigen.

18. Für בצאת ist nach einer einzigen Handschrift כצאת zu lesen; denn כ ist die Präposition, die dem Inf. den Nebenbegriff des Unvollendeten gibt, dagegen bezeichnet der Inf. bei vorgesetztem ב immer eine vollendete Handlung, die hier aber aus einleuchtendem Grunde ausgeschlossen ist. Auch כי מתה kann nicht richtig sein, gleichviel ob man in מתה mit der Massora die erste oder gegen diese die zweite Silbe betont. Für כי מתה ist wohl בְּמֹתָהּ zu lesen. Dieses letztere mag eine Glosse zu כצאת נפשה sein oder auch nicht. אוני, wofür mehrere Handschriften korrekter אֹנִי haben, ist Pausalform von אֳנִי, dessen Bedeutung hier nicht ganz klar ist. Ein Subst. אֹנָה, das Schmerz hiesse, gibt es nicht; sieh zu Deut. 26, 14 und Hos. 9, 4. אֳנִי kann nach dem hebr. Sprachgebrauch heissen ungefährer Zufall; vgl. den Gebrauch des Verbums Ex. 21, 13. Danach wäre בן אני ein Kind, dem von der Geburt an die Mutter fehlt, und dessen Gedeihen daher von Zufällen abhängt. Auch der Sinn des Namens בנימין ist dunkel. Jedenfalls aber sollte בנימין nur charakteristischer Beinamen, nicht aber der eigentliche Namen sein. Denn es ist nicht denkbar, dass Jacob den Namen, den seine geliebte Rachel sterbend ihrem Kind gab, durch einen andern ersetzen wollte. Auch der Ausdruck קרא לו,

wodurch die zweite Benennung ausgedrückt wird, zeigt, dass בנימין nicht als der eigentliche Name beabsichtigt wurde; vgl. zu 1, 5. In der Geschichte hat sich jedoch der Beiname allein behauptet und den eigentlichen Namen ganz verdrängt. Dies erklärt sich bei der niedern Stellung des Weibes untern den Hebräern daher, dass jener vom Vater, dieser aber von der Mutter herrührt. — Die sonst übliche etymologische Deutung ist hier bei beiden Namen wegen der traurigen Umstände taktvoll unterlassen. Anders im ähnlichen Falle 1 Sam. 4, 21, aus triftigem Grunde, der an jener Stelle erklärt werden wird.

19. Der durch die Endung â in אפרתה bezeichnete casus entspricht unserem Genitiv und hat mit dem Begriff der Bewegung, den דרך in sich birgt, nichts zu tun; sieh zu V. 16 und vgl. Num. 33, 47 עלמון דבלתימה, Jer. 23, 33 ממלכות צפונה, Ez. 8, 2 כעין החשמלה. Denn die hebr. Sprache des A. T. kennt, wie bereits früher bemerkt, nur zwei casus, nämlich den unabhängigen casus oder Nominativ und den abhängigen casus, der alle casus obliqui anderer Sprachen umfasst. Auch der Genitiv der Araber dürfte nicht älter sein als ihr grammatisches Bewusstsein. Dafür spricht die Tatsache, dass die Araber an dem sogenannten Pluralis sanus und dem Dual, die beide entschieden älter sind als der Pl. fractus, durch organische Flexion nur zwei casus unterscheiden, den unabhängigen casus und den abhängigen, welcher letzterer den Genitiv und Acc. umfasst. Erst später, nach der Einführung der Vokalzeichen, fingen die Araber an, wo es anging, durch mechanische Flexion drei casus zu unterscheiden, und zwar je einen durch einen der drei kurzen Vokale am Ende des Nomens.

22. Bilha wird, trotz 30, 4, wo es mit Bezug auf sie לאשה heisst, vgl. auch 30, 9, hier dennoch פילגש genannt, um die Schändlichkeit der Tat Rubens so viel als möglich zu vermindern; vgl. zu 38, 16. Vor dem zweiten Halbvers vermutet man allgemein eine Lakune. So schon die Massora, die Piska mitten im Verse registriert. Zu dieser Vermutung hat der Satz וישמע ישראל geführt, womit dieser Bericht von Rubens Untat urplötzlich, wie man glaubt, zu Ende kommt. Tatsächlich aber ist diese Vermutung unbegründet, denn וישמע ישראל ist keineswegs ein so abrupter Schluss wie man meint. Diese Art Schluss ist im A. T. durchaus nicht beispiellos. Ein solcher Schluss findet sich aber besonders da, wo das Verbum des Schlusssatzes eine sinnliche Wahrnehmung bezeichnet, wie hier, in welchem Falle damit gesagt sein will, dass etwas unmittelbar

Vorhergehendes von dem Subjekt wahrgenommen und als Grund zu einem gewissen Verfahren vermerkt wurde; vgl. Ex. 2, 25 und besonders Num. 12, 2. In letzterem Falle handelt das Subjekt sofort nach der Wahrnehmung. Hier aber wird nur die Ursache zum Verfahren vermerkt, dagegen das Verfahren selbst, d. i. die Bestrafung Rubens, für später vorbehalten. Dies ist auch durch den Anschluss des die folg. Aufzählung der Söhne Jacobs einleitenden zweiten Halbverses angedeutet, indem gesagt wird: der Söhne Jacobs waren zwölf, und Ruben galt vorläufig noch als der Erstgeborene, vgl. V. 23a, da er das Erstgeburtsrecht zur Strafe seiner Untat noch nicht eingebüsst hatte.

26. Im zweiten Halbvers ist die Konstr. wie in 4, 18. אשר ist also Objekt und das Subjekt des Verbums die Handlung selbst. Daher das Verbum im Sing. את aber fehlt hier beim Objekt, weil dieses nicht ein Substantiv, sondern ein Pronomen ist. Das Objekt aber kann in einem solchen Relativsatz nur gegen die sonstige Regel dem Verbum vorangehen.

XXXVI.

2. Für בת צבעון hat Sam. hier und V. 14 בן צבעון als Apposition zu ענה. Diese Angabe des Verwandschaftsverhältnisses ist nach V. 24 richtig, doch scheint sie nicht ursprünglich zu sein, weil bei den andern Frauen Esaus die Angabe der Abstammung über den Vater hinaus nicht geht. Wahrscheinlicher ist es, dass das massor. בת צבעון eine Variante zu בת ענה ist. החוי ist offenbar verschrieben oder verlesen für החורי; vgl. V. 20 und 24.

6. Nach ארץ wird allgemein der Wegfall von שעיר angenommen, doch ist dies nicht nötig. Dem ארץ כנען gegenübergestellt, ist hier blosses ארץ = ein Land, das nicht Kanaan ist, oder schlechtweg ein anderes Land; vgl. zu 3, 2. Jedenfalls aber hat Esau in diesem Stücke noch keinen festen Sitz. Anders verhält sich die Sache nach 32, 1 und 33, 14. 16. מפני יעקב heisst nicht schlechthin „vor Jacob“, sondern ist so viel wie: um Jacob Platz zu machen; vgl. V. 7. Diesen Sinn hat der Ausdruck מפני פ' sehr oft in Verbindung mit einem Verbum des Weggehens und Wegschaffens; vgl. Ex. 23, 30. 34, 24. Lev. 26, 10. Deut. 6. 19 und sieh zu 2 Sam. 7, 15 und Jer. 4, 1.

12. Die Abstammung Amaleks von einem Kebsweib ist erwähnt, um daran zu erinnern, dass er, der Erzfeind Israels, als illegitimer Sohn des Eliphas, des Sohnes Esaus, des Stammvaters

der Edomiter, auf die Deut. 23, 8 gegen diese befohlene Milde keinen Anspruch hat; vgl. Nachmanides.

19. Unmittelbar vor הוא ארום ist höchst wahrscheinlich עשו ausgefallen; vgl. den Schluss von V. 8.

38. Mit der einzigen Ausnahme hier ist bei jedem der in dieser Notiz aufgezählten Könige Edoms sein Geburtsort oder seine Residenz auf die eine oder die andere Weise angegeben. Dagegen fehlt V. 34 bei Husam der Name des Vaters. In Anbetracht dessen empfiehlt es sich sehr, nach einer mündlichen Mitteilung von Dr. L. Ginzberg hier מן für בן zu lesen. עכבור wäre dann die Stadt Achbare in Obergaliläa; vgl. Jos. Bell. Jud. II, 20, 6 und Vita 37, wie auch Jeruschalmi Terumoth Kap. 10, Hal. 5.

39. Es ist beachtenswert, dass keiner dieser alten Könige Edoms ein Königssohn ist oder wenigstens keiner auf dem Wege der Erbschaft auf den Thron gelangt, was bei so vielen Fällen gewiss nicht blosser Zufall war. Das Königtum muss in diesem Reiche, wie im Reiche Israel, nicht erblich gewesen sein.

XXXVII.

2. רעה kann hier nicht bedeuten weiden. Denn erstens weidet niemand Schafe, der eine כתנת פסים trägt, wie es Joseph nach V. 3 tat, und zweitens zeigt die folg. Erzählung, dass Joseph bei dem Vater daheim blieb, während die Brüder mit den Herden im Felde waren. Das Verbum heisst in diesem Zusammenhang wie öfter verkehren, besuchen, את ist nota acc. und בצאן ist Ortsangabe und = wo die Schafe sich befanden; vgl. 27, 9. Joseph pflegte die Brüder bei ihren Herden zu besuchen, wie er es auch diesmal auf des Vaters Verlangen tut. והוא נער וגו׳ bildet offenbar einen Umstandssatz, dessen Erklärung aber gar nicht leicht ist. Unmöglich kann mit והוא נער gesagt sein wollen, dass Joseph noch jung war, nachdem kurz vorher das Lebensjahr, in dem er zur Zeit stand, angegeben ist. Auch würde danach את בני בלהה וגו׳ in der Luft schweben und kaum einen Sinn haben. Ebenso wenig kann נער hier ein Dienstverhältnis bezeichnen und das Ganze so viel sein wie: Bursche bei den Söhnen Bilhas u. s. w.; denn dafür ist נער את unhebräisch. Am sichersten geht man, wenn man נער im Sinne von „unverheiratet“ fasst. Ueber diese Bedeutung vgl. den Gebrauch von נעורים Num. 30, 4, wie auch franz. garçon, und sieh zu Ex. 33, 11. Dann aber ist את בני בלהה וגו׳ nicht Apposition zu את אחיו, sondern es ist את darin Präposition und der Sinn des Ganzen der: er hielt sich aber

als unverheirateter junger Mann abwechselnd bei den Söhnen Bilhas u. s. w. auf. Joseph hatte als unverheirateter junger Mann keinen eigenen Haushalt. Seine Mutter aber war tot, und mit den Söhnen Leas, der Rivalin seiner Mutter, konnte oder mochte er nicht zusammen leben. Unter diesen Umständen blieb ihm nichts übrig, als abwechselnd im Hause der andern Frauen seines Vaters zusammen mit ihren Söhnen zu wohnen. Diese Fassung passt auch für den Zusammenhang sehr gut. Denn, da Joseph mit den Söhnen Bilhas und Silpas zusammen lebte, kannte er ihr Betragen und war daher imstande, dem Vater allerlei Geschichten über sie zu hinterbringen. Dazu stimmt auch der Umstand, dass von den zwei Brüdern, die Joseph nachher vom Tode retten, keiner zu den Söhnen Bilhas und Silpas zählt; vgl. V. 21 und 26.

4. דברו לשלום kann nicht heissen „zu ihm freundlich sprechen“ auch nicht „ihm ein freundliches Wort gönnen“, wie Kautzsch den Ausdruck wiedergibt. Tatsache ist, dass דִּבֵּר, wenn es nicht absolut gebraucht ist, entweder die Rede selbst oder den Gegenstand der Rede zum Objekt hat. Letzteres ist, wie 19, 21, 23, 16 und Ruth 4, 1, auch hier der Fall. Danach ist der Sinn des Satzes: und sie konnten unter sich über ihn nicht freundlich reden, d. i., so oft sie unter sich von ihm redeten, war es mit Hass und zu seinem Verderben.

5. Hier ist der ganze zweite Halbvers nicht ursprünglich, sondern irgendwie aus V. 8 eingedrungen.

7. Der Traum bewegt sich im Gebiete des Ackerbaus, was unter den nomadischen Verhältnissen ausserordentlich ist, und er beschäftigt sich mit der Ernte, nicht der Aussaat. Somit erstreckt sich die Vorahnung nicht nur auf die künftige Abhängigkeit der Brüder vom Träumer, sondern auch auf die Umstände, unter denen sie sich kundgeben soll; vgl. 42, 6. Sprachlich ist zu beachten, dass von אלמה der Pl. hier zuerst generell אלמים ist, während es nachher, wo von den unter die Brüder verteilten Garben die Rede ist, אלמתיכם, nicht אלמיכם heisst. Hierüber ist die Bemerkung zu 2, 9 zu vergleichen.

8. חלמתיו kann hier nicht richtig sein, da Joseph seinen Brüdern soweit nur einen einzigen Traum erzählt hat. Lies dafür חלמו. Auf diese Lesung scheint auch das an sich unmögliche חלמיו, das Sam. statt dessen bietet, hinzuweisen. דבריו, worin das Suff. auf חלמו sich bezieht, ist = dessen Erzählung. Ueber diese Bedeutung vgl. K. zu Ps. 65, 4 und 105, 27. „Seine Reden“ kann דבריו in

diesem Zusammenhang nicht heissen, weil bis jetzt ausser der Erzählung des obigen Traumes keine Rede Josephs berichtet ist. Die Brüder hassten Joseph noch mehr wegen seiner Träume selbst, die sie als Folge überhebender Gedanken ansahen, und wegen der Rücksichtslosigkeit, womit er durch die Erzählung seiner Träume solche Gedanken verriet.

9. Man erhält den Eindruck, dass Joseph selber über seine Träume viel nachdachte, ihnen Gewicht beilegte und im Herzen Deutung gab. In der Erzählung erscheinen daher die Träume des Helden nicht nur als Vorahnungen dessen, was in der Folge so herrlich zur Wirklichkeit wird, sondern sie spielen auch eine andere nicht minder wichtige Rolle, in der sich die Darstellungskunst des Verfassers zeigt. Joseph, der im Alter von dreissig Jahren durch die zutreffende Deutung eines königlichen Traumes Grossvezier wird *), muss sich schon früh in der Traumdeutungskunst üben, und da sich niemand von einem Knaben seine Träume deuten lässt, hat er selber viele Träume, von denen aber nur zwei als hinreichende Proben gegeben sind.

11. Jacob versteht unter dem Monde im Traume die Mutter Josephs, und da diese bereits tot ist und in dessen Erfüllung keine Rolle spielen kann, zieht er daraus den Schluss, dass der Traum keine Bedeutung haben kann, bewahrt ihn aber im Gedächtnis, weil er ihn auch missdeutet haben könnte, in der Hoffnung, dass er womöglich dennoch für die künftigen Schicksale seines Lieblings von Bedeutung sein kann. Tatsächlich bedeutet der Mond im Traume die Frauen Jacobs, so viele er deren zur Zeit hatte.

14. In השיבני דבר verhält sich die Sache nicht so, dass das Verbum mit doppeltem Acc. konstruiert ist, was neben intransitivem Kal von שוב beim Hiph. nicht möglich wäre, sondern es verschmilzt das Verbum mit seinem Objekt zu einem neuen Verbalbegriff, und von diesem hängt der dazu kommende Acc. ab. Dieselbe Erscheinung begegnet uns im Lat. in dem vorklassischen „animum adverto“ = animadverto, wovon ebenfalls ein Objektsatz abhängen kann. Was die Bedeutung betrifft, so heisst השיב דבר nie antworten d. i. seine eigene Antwort geben, sondern stets nur die Antwort eines andern überbringen, oder berichten, Bericht erstatten.

---

*) Es war dies bei hebräischen Schriftstellern die übliche Art und Weise einen Helden plötzlich zu grossen Ehren gelangen zu lassen; vgl. den Fall Daniels.

15. Der Wechsel des Weideortes und die Begegnung des Mannes sind für den Zweck der Erzählung erforderlich. Joseph, die Brüder in Sichem nicht vorfindend, irrt auf der Suche nach ihnen im Felde umher. Ein Bekannter der Familie sieht ihn so herumirren. Sonach erfährt Jacob, wie es Joseph auf dem Wege erging, und kommt auf den Gedanken, dass er während des Irrgangs im Felde von einem wilden Tiere angefallen und zerrissen wurde. Dass der Mann, der Joseph im Felde begegnete, ein Bekannter war, geht daraus hervor, dass er nach V. 16 und 17 Josephs Brüder kannte. Dass dieser Bekannte Jacob von der Begegnung in Kenntnis setzte, wird im folgenden als selbstverständlich vorausgesetzt.

17. שמעתי אמרים kann nur heissen „ich hörte Leute sagen.“ So würde der Mann aber nur dann gesprochen haben, wenn er Josephs Brüder nicht gekannt hätte, was aber nicht der Fall war. Darum ist אֹמְרָם als Inf. mit Suff. für אמרים zu lesen. Ueber den Inf. als Objekt zu einem Verbum der sinnlichen Wahrnehmung vgl. 2 K. 19, 27 und Jes. 37, 28.

19. Nach der Bemerkung zu 24, 65 ist hier der Sinn des zweiten Halbvers: siehe, drüben kommt der Träumer.

22. Von der im zweiten Halbvers vom Verfasser angegebenen Absicht Rubens abgesehen, mussten die Brüder dessen Vorschlag dahin verstehen, dass Joseph in die Grube geworfen werden sollte, um dort Hungers zu sterben; vgl. V. 26 כי נהרג. Und dieser Vorschlag, wie ihn die Brüder fassten, vertrug sich dennoch mit אל תשפכו דם und ויד אל תשלחו בו. Denn unbegreiflicher Weise ist nach der Ansicht der alten Hebräer nur das Mord, was unmittelbar und sofort den Tod herbeiführt; einem unvermeidlichen Tode aussetzen, das hielt man nicht für Mord. Diese, wie gesagt, höchst befremdende Ansicht hat sich bis auf den Talmud erhalten. Denn ein talmudisches Gesetz spricht z. B. denjenigen des Mordes frei, der einen Menschen gebunden einem Löwen vorlegt oder da aussetzt, wo er unbedingt erfrieren muss, vorausgesetzt, dass die Kälte zur Zeit der Tat zum Erfrieren noch nicht gross genug war, obgleich es feststand, dass sie bald diesen hohen Grad erreichen wird; vgl. Synhedrin 77 a. Sieh auch zu Ex. 21, 21.

24. Die Angabe über die Wasserleere der Grube ist wegen der oben erörterten Ansicht über den Mord nötig. Denn wäre in der Grube Wasser gewesen, so hätte Joseph darin ertrinken können, und das wäre selbst nach der herrschenden Ansicht direkter Mord

gewesen. Dieselbe Angabe findet sich auch Jer. 38, 6. Dort geht die Vorsicht der Täter noch weiter. Sie tun den Propheten in eine wasserleere Grube, damit er daselbst verhungere, vgl. ibid. V. 4, werfen ihn aber nicht hinein, sondern lassen ihn an Seilen hinunter, damit ja nicht der Sturz unmittelbar den Tod herbeiführe und sie des direkten Mordes schuldig mache.

25. Den ersten Satz zieht man hier besser zum vorherg. Verse. Jedenfalls aber will mit der Angabe in diesen Worten gesagt sein, dass die Brüder von der grässlichen Tat, die sie soeben begangen hatten, nicht im Geringsten affiziert waren, sondern es stand ihnen der Sinn, wie wenn nichts Schlimmes vorgefallen wäre, nach der gewöhnlichen Mahlzeit; vgl. zu Ex. 24, 11 und 2 K. 9, 34.

26. וכסינו את דמו versteht man allgemein von der Verheimlichung des Mordes, doch liegt dieser Sinn in den Worten nicht. Der Ausdruck ist ein Idiotismus. Einen Menschen töten und sein Blut zudecken ist nämlich soviel wie: ihn in solcher Weise töten, dass sein Blut nicht wie das Blut Habels gen Himmel schreit; vgl. Ez. 24, 7 und zu Hi. 16, 18. Gemeint ist das Herbeiführen des Todes durch Verhungern in der Grube, eine Tat, die, wie oben gezeigt wurde, für unsträflich galt. Doch handelt es sich in diesem speziellen Falle wohl nur um die Beruhigung des eigenen Gewissens; denn an Ahndung des Mordes durch die darauf stehende Strafe ist hier ebenso wenig zu denken wie bei Kain.

27. Sam. bringt ובשרנו zum Ausdruck, doch ist die Recepta entschieden das Ursprüngliche. Dagegen scheint mir אחינו eine in den Text geratene Randglosse zu בשרנו zu sein. Nach meinem Sprachgefühl würde אחינו ובשרנו wie עצמנו ובשרנו irgend einen Verwandten der Redenden ausdrücken; בשרנו allein dagegen kann nur ihren leiblichen Bruder bezeichnen; vgl. zu Num. 12, 12.

28. Zwanzig Silbersekel als Kaufpreis sind auffallend wenig, da nach Ex. 21, 32 die Entschädigung im Falle der Tötung eines Sklaven dreissig Sekel betrug. Der Grund des so geringen Kaufpreises in diesem besondern Falle kann nur in der 39, 6 gerühmten Schönheit Josephs liegen. Wie die Schönheit einer Sklavin ihren Preis erhöht, so ist umgekehrt ein schöner Sklave weniger wert. Denn ein hübscher junger Sklave kann seinem Herrn im Hause gefährlich werden, wie der Verlauf der Geschichte Josephs zeigt.

30. אנה אני בא ist = wie kann ich heimgehen? Ueber die Ausdrucksweise vgl. Deut. 1, 28. Ruben als der älteste hält sich dem Vater gegenüber besonders verantwortlich und ist darum in

Verzweiflung, wie er dem Alten mit der Nachricht unter die Augen treten soll.

32. וישלחו, in seinem gewöhnlichen Sinne gefasst, ist in Widerspruch mit dem gleich darauf folgenden ויביאו. Wollte man widerum letzteres im Sinne von „und liessen bringen" verstehen, welchen Sinn der Ausdruck an sich allerdings haben kann, so müsste es לאמר für ויאמרו heissen. Aus diesen Gründen kann שלח hier mit dem gleichlautenden Verbum, das schicken heisst, nichts zu tun haben. Das Verbum, wie es an dieser Stelle gebraucht ist, entspricht etymologisch dem arab. ثلخ schmutzig sein, und Konj. II. beschmutzen, schmutzig machen. Es war nicht genug, dass Josephs Rock in Blut getaucht wurde. Um den Anschein zu geben, als sei Joseph von einem reissenden Tiere niedergeworfen und am Boden gezerrt worden, musste das Kleid auch mit Kot beschmutzt werden. In diesem Sinne verträgt sich וישלחו sehr gut mit ויביאו.

34. Hithp. von אבל, welches, im Unterschied von Kal, immer nur die äussere Trauer ausdrückt, bezeichnet hier das Anlegen der Trauer. Danach kann der Satz ויתאבל ימים רבים nur heissen: und er legte Trauer an für lange Zeit, d. i., tiefe Trauer. Es wird also die Dauer der Trauer nach ihrer Tiefe bemessen. Ueber die Fassung der Zeitbestimmung ימים רבים vgl. zu 38, 17 und über den Sinn des Ganzen zu 2 Sam. 14, 2.

44. Wie aus Jacobs Worten hervorgeht, hat נחם hier die spezielle Bedeutung „jemanden zur Ablegung der Trauer bewegen"; vgl. zu 38, 12 und 2 Sam. 12, 24. Nach וימאן, welches virtuell einer Verneinung gleichkommt, ist כי ארד = nein, ich werde hinabsteigen etc. Der Sinn ist: ich werde bis zu meinem Tode um meinen Sohn Trauer tragen.

XXXVIII.

1. Für וירד, das in dieser Verbindung unhebräisch ist, lies וַיִּפָּרֵד = er trennte sich. ויט עד ist = und er kehrte ein bei; vgl. Jer. 14, 8. und den Gebrauch des sinnverwandten סור 19, 2. 3. Ri. 4, 18.

5. Für והיה bietet Sam. ויהי, was aber, da mit dem Satze die Erzählung nicht fortschreitet, sondern darin nur ein begleitender Umstand angegeben wird, nicht notwendig das Richtige ist. כזיב hörte sich dem Hebräer wie „Lugheim" an. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass dieser Ort als Aufenthaltsort des Vaters bei

der Geburt des Sohnes genannt wird, um auf die durch die Besorgnis um dessen Schicksal veranlasste falsche Ausrede Judas in Bezug auf dessen Verheiratung mit Tamar anzuspielen.

7. Das Missfallen Ers in den Augen JHVHs, wofür der Verfasser keinen Grund angibt, dient hauptsächlich dem Zwecke, den die Charakterisierung jedes Erstgeborenen der Patriarchen verfolgt, indem sie ihn als JHVH missfällig darstellt; vgl. die Schlussbemerkung zu 4, 11. Auf diesen Zweck weist unverkennbar der Zusatz בכור יהודה hin, der sonst überflüssig wäre. Dazu aber kommt noch, dass wer da stirbt, weil er JHVH missfällt, vorzeitig stirbt, ohne Kinder zu hinterlassen, und die Kinderlosigkeit Ers für den Verlauf der Erzählung nötig ist, da sonst die Levitratsehe nicht statthaft gewesen wäre; vgl. Deut. 25, 5.

9. אם בא statt כי בא birgt in sich die Bezweiflung, dass ein Beischlaf mit ehelicher Absicht überhaupt vollzogen wurde; vgl. zu 40, 14. ארצה ist hier nicht buchstäblich, sondern ungefähr in demselben Sinne zu verstehen wie in der stehenden Redensart נפל ארצה, die sich nicht auf Versprechungen beschränkt, wie die Wörterbücher angeben; vgl. zu Am. 9, 9.

11. Der Hebräer kann hier im ersten Halbvers ein Verbum der Bewegung nicht entbehren. Lies daher שְׁבִי für שְׁבִי und vgl. Lev. 22, 13. Aber auch im zweiten Halbvers ist demgemäss וַתָּשָׁב für וַתֵּשֶׁב zu sprechen; vgl. Ball.

12. וינחם ist = und er hatte die Trauer abgelegt; vgl. zu 37, 35. Diese Zeitangabe, wonach Juda dazumal Witwer und eine geraume Zeit seit dem Tode seiner Frau verflossen war, dient dazu, die Einlassung auf das Abenteuer mit der Tamar plausibel erscheinen zu lassen. Was גוזי betrifft, so stellt es die Ausdrucksweise 1 Sam. 25, 7 und 2 Sam. 13, 23. 24 ausser Zweifel, dass in diesem Ausdruck nicht ein Partizip steckt, sondern ein Subst. im Plural. Das Wort ist danach גְּזֵזֵי zu sprechen als st. constr. von גְּזָזִים, nach der Form von הִלּוּלִים, und heisst Schafschur. Nur dazu passt עַל. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 1 Sam. 25, 8 על יום טוב באנו.

14. Von allen Bezeichnungen für Kleider bedeutet בגד im Pl. Kleider, die charakteristisch sind, teils für den Träger, wie hier, teils für die Gelegenheit; vgl. Ex. 28, 2 בגדי קדש, Jes. 59, 17 בגדי נקם, Jes. 61 10 בגדי ישע und dergleichen mehr. ותכס, wie Deut. 22, 12 תכסה, ohne bestimmtes Objekt. So kann der Hebräer das Reflexivum ausdrücken, indem er, für das Verbum kein Objekt nennend, da-

durch andeutet, dass Subjekt und Objekt identisch sind; vgl. 41, 14 ויגלח. Auch im Englischen werden transitive Verba so gebraucht, wie z. B. „to hide“ sich verbergen und „to feel“ sich fühlen oder sich anfühlen, welche beiden Verba eigentlich transitiv sind. נתנה ist nicht mit Bezug auf die Eltern oder Brüder Tamars zu verstehen, denn diese konnten unter den obwaltenden Umständen über deren Hand nicht verfügen. Juda allein stand als dem Oberhaupt der Familie das Recht zu, die Witwe des kinderlos verstorbenen Sohnes zu verheiraten, aber nur mit einem Gliede seiner Familie; vgl. zu V. 26.

16. Hier wie auch V. 18 ist von Judas ausserehelichem Beischlaf בוא gebraucht. Dies spricht aber nur scheinbar gegen unsere Bemerkung zu 6, 4. Denn man darf nicht vergessen, dass David indirekt seine Existenz diesem Abenteuer verdankt. Der Verfasser oder der Redaktor, der es übers Herz nicht bringen konnte, dem glorreichen Nationalhelden einen unehelichen Urahnen zu geben, drückt hier ein Auge zu, indem er den eigentlich unehelichen Beischlaf durch den Gebrauch von בוא gleichsam legitimiert; sieh zu 35, 22a.

17. מן הצאן ist Ortsangabe und = von da, wo die Schafe sich befinden; vgl. zu 37, 2. In der herkömmlichen Fassung erscheint der Ausdruck als müssiger Zusatz. Dagegen drückt er als Ortsangabe die Versicherung aus, dass, da sich Juda auf dem Wege zu den Herden befand, die Sendung des Zickleins nicht lange ausbleiben wird. עד שלחך ist offenbar = welches bei mir verbleiben soll, bis du jenes sendest. Für den Hebräer bedarf jedoch der Ausdruck gar keiner Ergänzung. Denn in einer semitischen Sprache wird die Dauer der Folgen einer Handlung in derselben Weise ausgedrückt, wie die der Handlung selbst; vgl. 1 Sam. 1, 11 ונתתיו ליהוה כל ימי חייו = so will ich ihn JHVH widmen, dem er gewidmet bleiben soll so lange er lebt, und Kur. 2, 261 فأماته الله مائة عام da liess ihm Allah hundert Jahre tot sein, wörtlich tötete ihn hundert Jahrelang. Dieses Sprachgesetz liegt auch dem Ausdruck עד היום הזה zu Grunde, der als adverbielle Bestimmung bei Ortsbenamungen vorkommt; vgl. z. B. 2 K. 14, 7 „und er nannte sie Joktheel עד היום הזה“, d. i. „welchen Namen sie führt bis auf diesen Tag“. Aber die Identifizierung der Folgen mit der Handlung zeigt sich nicht nur in der gemeinsamen Art der Zeitbestimmung, sondern auch beim Verbum selbst. So bezeichnen viele Verba, die sich

dazu besonders eignen, so wohl die Handlung selbst als bloss ihre Folgen; vgl. ישב sich setzen und s i t z e n , נפל fallen und danieder liegen, עמד sich hinstellen und stehen, שכב sich legen und liegen, und dergleichen mehr. — Ueber שַׁלְּחָךְ statt שְׁלַחַךְ, wie es nach dem vorherg. אשלח heissen müsste, sieh die folg. Bemerkung.

20. Es ist wohl zu beachten, dass während Juda selbst אשלח sagt, es hier וַיִּשְׁלַח heisst. Der Konjugationswechsel erklärt sich nach der Bemerkung zu 8, 7. Denn beim Versprechen weiss Juda nicht, dass ihm das Geschickte zurückgebracht werden wird, darum ist dort Piel am Platze; hier aber, wo nach dem Vorherg. der Erfolg der Handlung schon antizipiert werden kann, wird die Sendung des nachher zum Absender zurückkehrenden Zickleins richtig durch Kal ausgedrückt. In gleicher Weise ist V. 17 in der Rede Tamars, die von vornherein weiss, wie die Sache ausfallen wird, Kal von שלח gebraucht.

23. Im Hebräischen kann irgend ein Verbum gebraucht werden, nicht nur seine eigene Handlung, sondern auch das Unterlassen oder Verhüten einer entgegengesetzten Handlung zu bezeichnen. Wenn man z. B. für jemandes Leben nichts mehr tut, als dass man ihn nicht tötet, so heisst das חִיָּה; vgl. Ex. 1, 17, 22. Aus einem Lande nicht entfernen heisst שִׁכֵּן, Jer. 7, 3. 7, und הִנִּיחַ, ibid. 27, 11. Dass diese Bedeutung nicht etwa durch die Modifizierung des Verbalbegriffs durch Piel oder Hiph. entsteht, sondern schon im Grundbegriff des Verbums liegt, zeigt der Vergleich von נתן שארית Jer. 40, 11 mit dem entgegengesetzten לקח שארית, ibid. 44, 12. Danach ist hier תקח לה = lass sie es nicht hergeben, d. i., sie mag es behalten; vgl. zu Hos. 2, 11. In den meisten Fällen erklärt sich diese merkwürdige Spracherscheinung durch die V. 17 nachgewiesene Identifizierung der Folgen der Handlung mit der Handlung selbst, wonach z. B. לקח hiesse die Folgen der Handlung des Nehmens nicht stören, sie fortdauern lassen, daher das Objekt da verbleiben lassen, wohin es durch das Nehmen gelangt ist. In einzelnen Fällen aber reicht diese Erklärung nicht aus. So kann z. B. שנא seine Bedeutung „gleichgiltig behandeln“, vgl. zu 29, 31, nur dadurch erhalten, dass das Verbum dabei eigentlich bloss das Unterlassen des Liebens, der dem Hassen entgegengesetzten Handlung, ausdrückt.

24. Für das ungrammatische כמשלש lies כמשלשה, dessen He wegen der Aehnlichkeit mit dem folg. Buchstaben weggefallen ist. זנונים kommt nicht von זנן, welcher Stamm im Hebräischen sich gar

nicht findet und in den andern Dialekten eine ganz andere Bedeutung hat als der Begriff dieses Nomens bei seinem Stamme voraussetzen lässt. Das Nomen kommt von זנה und steht für זְנוּיִם. Das zweite Nun ist zur Erleichterung der Aussprache eingeschaltet; vgl. das talmudische aus הי הוא zusammengesetzte הַיְנוּ, worin die Einschaltung desselben Konsonanten demselben Zwecke dient, und sieh zu שֵׁלָנִי Num. 26, 20.

25. Eigentümlich ist hier im zweiten Halbvers der Gebrauch von אלה mit Bezug auf drei Sachen, die nicht derselben Art sind. In einer occidentalen Sprache müsste das hinzeigende Fürwort in einem solchen Falle bei jedem der drei Nomina stehen. Der Hebräer aber sieht hier, wie es scheint, von der speziellen Art ab und betrachtet die Dinge von dem gemeinsamen Gesichtspunkt als Gegenstände. Sonach gestalten sich ihm die verschiedenartigen Sachen für den Ausdruck wie gleichartig, und er kann mit אלה auf alle zusammen hinweisen.

26. Judas Eingeständnis änderte die Sache, und Tamar wurde nicht mehr verbrannt. Nicht jedoch, dass, weil Juda das Todesurteil sprechen konnte, es auch in seiner Macht lag, der Schwiegertochter die Strafe zu erlassen, sondern weil Tamar, wie sich die Sache herausstellte, nichts Strafwürdiges getan hatte. Sie war einfach von einem Verwandten des verstorbenen Gatten schwanger geworden, was dem eigentlichen und ursprünglichen Zweck der erst später auf den Schwager beschränkten Pflichtehe entsprach; vgl. Ruth 3, 12. 4, 5. Dass Juda der Tamar hernach nicht mehr beiwohnte, scheint mir mit der Verwandtschaft zwischen den beiden nichts zu tun zu haben. Ich vermute vielmehr, dass, wenigstens in der ältern Zeit, in jeder Pflichtehe, selbst wenn sie der Schwager vollzog, die ehelichen Beziehungen eingestellt wurden oder werden konnten, sobald die Geburt eines Kindes kam oder auch nur in Aussicht stand. Darauf scheint hier V. 8 der Ausdruck והקם זרע לאחיך wie auch Deut. 25, 7 להקים לאחיו שם hinzuweisen. Ein einziges Kind erhielt den Namen des Verstorbenen und erfüllte somit den Zweck der Leviratsehe, und an einem einzigen Kinde, das man nach V. 9 nicht sein nennen konnte, hatte man auch genug. Mehrere solche Kinder mochte man nicht füttern und gross ziehen.

28. Perez und Serah werden in diesem Buche nur noch 46, 12 unter den Nachkommen Judas flüchtig erwähnt. Ueber ihre Schicksale erfahren wir da nichts, als was uns hier erzählt wird, nämlich dass bei der Geburt der Zwillinge Serah zuerst mit der Hand

herauskam, sie aber dann wieder zurückzog und die Erstgeburt dem Bruder abtrat. Diese an sich geringfügige Einzelheit, die aber dennoch allein aus dem Leben der beiden Kinder herausgegriffen und nicht ohne ziemlicher Ausführlichkeit berichtet ist, erinnert wiederum sehr lebhaft an den Zweck, den unser Verfasser in der Geschichte der Erstgeborenen der Patriarchen verfolgt; vgl. zu 4, 11. Auch hier soll nämlich der Erstgeborene sein Recht nicht behaupten. Die Art und Weise aber, wie der Verfasser dies zur Abwechslung mit wenigen Worten über die Geburt der beiden Kinder zum Ausdruck bringt, ohne uns über ihre spätern Schicksale etwas mitzuteilen, zeigt bedeutende Darstellungskunst. Serah, der zuerst mit einem Gliede herauskommt, wird, obgleich er sich darauf zurückzieht und seinem Bruder den Vorrang lässt, dadurch פטר רחם und ist somit in diesem speziellen Falle eigentlich in jeder Hinsicht der Erstgeborene; vgl. zu 25, 33. Aber er bleibt es nicht. Der eigentlich jüngere Perez nimmt seine Stelle ein, und von diesem kommt die Herrlichkeit Israels durch David; vgl. Ruth 4, 18—22 und 1 Chr. 2, 5—15. — Was שני betrifft, so ist Rot von allen Farben die lauteste und auffallendste. Aus diesem Grunde wurde die Karmesinfarbe, wie hier, zum Abzeichen gewählt; vgl. Jos. 2, 18 und sieh zu Jes. 1, 18.

29. Mit כמשיב ist hier nichts anzufangen. Man lese dafür כהשיבו. Nachdem Waw wegen der Aehnlichkeit mit dem folg. Buchstaben wegfallen, entstand die Recepta. — פרץ, wie dieses hier gebraucht ist, hat mit dem gleichlautenden Substantiv, das Riss und Bresche bedeutet, nichts gemein. Letzteres hängt zusammen mit den arab. Stämmen فرص und فرض während ersteres فرط entspricht. Dieses arab. Wort bezeichnet einen Boten, der zum Wasser vorausgeschickt wird, um an der Tränke die nötigen Vorbereitungen zu treffen. Unser hebr. Nomen teilt mit ihm, wie an anderer Stelle gezeigt werden wird, diese Bedeutung, bezeichnet aber ausserdem auch den Vortrab oder, wie hier, den Vorläufer; vgl. zu 2 Sam. 5, 20. Am. 4, 3. Micha 2, 13 und K. zu Ps. 144, 14. Selbstverständlich liegt hier auch der Bedeutung des Verbums, zu dem פרץ Objekt ist, derselbe Begriff zu Grunde. Danach ist der Sinn des Satzes der: wie du dir einen Vorläufer bestellt hast! Serah, der zuerst mit der Hand herauskam, so den Mutterleib durchbrechend und für Perez gleichsam den Weg bahnend, wird als dessen Vorläufer angesehen.

XXXIX.

1. Die Bezeichnung des Herrn Josephs als איש מצרי, obgleich sich die Nationalität eines ägyptischen Hofbeamten von selbst versteht, ist sehr auffallend. Dass dieser Ausdruck betont ist, sieht man aus V. 2 und 5, wo der Mann wieder als Aegypter beschrieben ist. Der Grund dieser Betonung der Nationalität des Mannes, an den Joseph als Sklave verkauft wurde, lässt sich nicht bestimmt angeben. Möglich ist, dass die Sache mit dem Bericht über die Dauer des Aufenthalts Israels in Aegypten zusammenhängt. Nach 15, 13 sollte Israel von den Aegyptern vierhundert Jahre geknechtet werden. Nach Ex. 12, 40 blieb Israel in Aegypten sogar vierhundertunddreissig Jahre. Diese Zahl ergibt sich aber nach der Chronologie keineswegs. Man mag rechnen, wie man will, das Resultat ist immer eine bedeutend geringere Zahl. Durch die starke Betonung der Tatsache, dass Joseph eines Aegypters Sklave wurde, mag nun der Verfasser andeuten wollen, dass die Knechtschaft Israels eigentlich mit der Knechtschaft Josephs beginnt. Gehoben ist die Sehwierigkeit dadurch freilich noch lange nicht; aber man gewinnt sonach eine beträchtliche Anzahl Jahre, und diesen Gewinn wollte sich der Verfasser nicht entgehen lassen; sieh die Schlussbemerkung zu Ex. 6, 14.

2. Im zweiten Halbvers wird hier der für den Verlauf der Erzählung wichtige Umstand hervorgehoben, dass Joseph seinen Dienst in der Behausung seines Herrn hatte. Denn wenn Joseph im Felde oder sonst auswärts beschäftigt worden wäre, hätte die Frau seines Herrn mit ihm nicht leicht in Berührung kommen können.

4. וישרת אתו schlösse sich an das Vorherg. wohl gut an, aber zum folg. passt es durchaus nicht. Denn שרת bezeichnet, wie bei anderer Gelegenheit dargetan werden soll, speziell den Dienst an der Person des Herrn. Danach hätte der Herr Josephs, weil er an ihm Gefallen fand, ihn zu seinem Leibdiener gemacht. Aber dazu passt, wie bereits gesagt, das unmittelbar Folgende nicht. Denn der Leibdiener eines grossen Hrrrn ist nicht zugleich der Verwalter seines Hauses. Es ist daher ohne Zweifel וַיָּשֶׁת für וישרת zu lesen und ויפקדהו als Glosse zu וישת אתו zu streichen. Das Subjekt zu וישת ergänzt sich auf אדניו im vorherg. Verse, worauf auch das Suff. in בעיניו geht, während אתו auf Joseph sich bezieht. Ueber שית על = jemanden über etwas bestellen vgl. 41, 33. In כל יש לו

ist יש, wie Pr. 8, 21, Substantiv, und weil das Wort in dieser Bedeutung, gleich dem stamm- und sinnverwandten תושיה, ein Suffix nicht zulässt, folgt ihm ל zur Bezeichnung des Besitzes.

5. Wenn יש nicht Substantiv ist, sondern als untergeordnetes Satzglied den Begriff des Seins oder Vorhandenseins ausdrückt, wird es stets im Sinne des Präsens, nie im Sinne des Präteritums gebraucht. Num. 9, 20. 21 bildet bei näherer Betrachtung nur scheinbar eine Ausnahme von dieser Regel. Daher kann hier wie auch V. 8 אשר יש לו nicht richtig überliefert sein. Es schwanken bei diesem Ausdruck auch die Handschriften. Eine Handschrift hat hier אשר nicht, in etlichen fehlt dasselbe Wort V. 8, wiederum zwei haben hier im ersten Halbvers יש nicht, welches Wörtchen wieder in einer dritten im zweiten Halbvers fehlt. Es scheinen darum in allen diesen Fällen zwei verschiedene Lesungen verschmolzen zu sein, von denen die eine כל יש לו, wie V. 4, und die andere כל אשר לו war. Da letzteres der sonst gewöhnliche Ausdruck ist, wird es wohl, wenigstens hier und V. 8, vorzuziehen sein.

6. אתו ist so viel wie: ihn habend, seiner [illegible] gewiss. Ueber diese Bedeutung der Präposition vgl. den Gebrauch des sinnverwandten עם Ps. 73, 25 und sieh zu Hos. 12, 1. כי אם הלחם אשר הוא אכל gibt Kautzsch wieder „nur dass er ass und trank“, aber was das heissen soll, weiss wohl nur er allein. Es ist nicht leicht, hier etwas Neues zu bieten, das zugleich auch besser wäre. Wenn man V. 9 in Betracht zieht, empfiehlt sich die alte rabbinische Erklärung, wonach der Ausdruck ein Euphemismus ist und = mit Ausnahme seiner ehelichen Beziehungen; sieh Midrasch rabba Gen. Par. 86 gegen Ende. Zur Ausdrucksweise vgl. Pr. 30, 20 und Nedarim 20 b, an welcher letzterer Stelle eine Frau, ihren Gatten praeposterae Veneris anklagend, sagt ערכתי לו שלחן והפכו על פניו. Danach wird uns hier mitgeteilt, das Potiphar, der Joseph zum Aufseher über sein ganzes Hauswesen gemacht hatte, dennoch, auf sein Eheglück bedacht, den jungen hübschen Sklaven von jedem direkten Dienste in Verbindung mit dem Frauengemach fern hielt; vgl. zu V. 11. Im zweiten Halbvers beachte man wohl, dass ויהי nicht einen Fortschritt in der Erzählung bezeichnet, sondern im Sinne des klassischen Imperf. gebraucht ist und einen begleitenden Umstand ausdrückt. Indessen ist dieser Gebrauch des Imperf. consec. nicht häufig.

7. נשא עינו אל פ׳ bedeutet nicht „ein Auge auf jemanden werfen“, sondern heisst: auf den Knieen liegend, zu jemandem

mit einem Blicke hinaufsehen, in dem sich Verehrung oder flehentliche Bitte ausdrückt. Daher kommt dieser Ausdruck Ez. 33, 25 von dem zu einer Gottheit erhobenen Blick und Ps. 123, 1. 2 von dem Blicke vor, den der Sklave zu seinem ihn züchtigenden Herrn flehentlich erhebt. Hier ist der Ausdruck sehr geschickt gewählt, denn er besagt in aller Kürze ungemein viel. Die in ihren schönen, aber keuschen Sklaven rasend verliebte Frau kniete vor ihm und sah demütig zu ihm empor, um Gegenliebe flehend.

10. Der Ausdruck שכב אצלה lässt sich sonst nirgends nachweisen. Mir scheint daher לשכב אצלה eine in den Text geratene Randglosse zu להיות עמה. היה עם, ein Euphemismus für „beischlafen“, ist wohl selten, doch nicht beispiellos; vgl. 2 Sam. 13, 20. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz, und das Ganze ist Zeitangabe zum folgenden. Der Sinn ist: als sie jeden Tag auf ihn einredete, ohne dass er ihr zu Willen stand.

11. ויהי כיום הזה wiederholt in Kürze den Inhalt des ganzen vorherg. Verses. Die Wiederholung ist wegen des vorherg. Umstandssatzes nötig. כיום הזה bezieht sich auf das vorherg. יום יום und heisst an einem solchen Tage, wie er eben beschrieben wurde, d. i. an einem Tage, an dem die Aegypterin ihren Antrag wiederholt und Joseph ihn mit Entrüstung zurückgewiesen hatte; vgl. die Wiedergabe der LXX. שם drücken LXX nicht aus, und auch bei Kautzsch-Socin ist das Wörtchen in der Uebersetzung ohne weiteres ausgelassen. Seitens der modernen Uebersetzer geschieht dies wohl auf die Autorität dieser alten Version hin. Denn die LXX repräsentieren für christliche Gelehrte in auffallender Weise den Text des alten Testaments und zwar, wie es scheint, aus zweifachem Grunde, weil sie nämlich Hebräisch nicht halb so gut verstehen wie Griechisch, und weil im Neuen Testament aus dem Alten nach dem Texte der LXX zitiert wird. LXX aber lassen שם aus, wie sie ähnlich an anderen Stellen mit Wörtern verfahren, deren Sinn sie nicht verstehen; vgl. zu 18, 4. Schuld am Missverständnis ist im vorliegenden Falle der Umstand, dass der Hebräer für „Wohnzimmer“ im allgemeinen kein besonderes Wort hat. Denn חדר heisst ausschliesslich Frauengemach oder ein Gemach, zu dem nur eine einzige Person Zutritt hat, und der Gebrauch von לשכה beschränkt sich auf Nebengemächer eines Heiligtums und Säle eines königlichen Palastes, die nicht als Wohnräume benutzt werden. Der Vorgang aber, der hier beschrieben wird, fand nicht im Frauengemach statt, denn dort hatte Joseph, wie oben gezeigt worden, nichts zu schaffen. Joseph

befand sich in irgend einem andern Teile des Hauses, und die Herrin war zu ihm gekommen. Danach heisst שם בבית in jenem Teile des Hauses, in jenem Zimmer. Der Verfasser will also nicht sagen, dass die beiden im ganzen Hause allein waren. Das fand er nicht nötig, und das wäre auch nicht gut möglich gewesen. Es genügt vollkommen, wenn in dem Teile des Hauses, wo sich die Szene abspielte, niemand ausser den beiden anwesend war.

14. In dem Pl. von לנו und בנו liegt eine zweckmässige Herablassung der hohen Dame zu ihrer angeredeten Dienerschaft, die man sich natürlich als Weibspersonen zu denken hat. Darum wird auch Joseph hier, zum Unterschied von V. 17, wo der Gatte angeredet ist, nicht עבד עברי, sondern עברי genannt, um die Gefühle der Dienerschaft nicht zu verletzen. Ich sage, Joseph wird hier bloss עברי genannt, weil für איש entschieden אישי zu lesen und dieses als Subjekt zu הביא zu fassen ist. Ganz natürlicher Weise muss hier hervorgehoben werden, dass es der Gatte selber ist, der den angeblich sein Eheglück untergraben wollenden fremden Burschen hergebracht hat; vgl. V. 17. Bei einer solchen Hervorhebung aber kann das Subjekt des Verbums nicht ungenannt bleiben. עברי ist sehr stark betont. Der Umstand, dass der Betreffende einem Volke angehört, mit dem jede nähere Berührung den Aegyptern ein Greuel ist, vgl. 43, 32, erhöht die Empörung. — צחק ist hier mit ב, 26, 8 dagegen in demselben Sinne mit את konstruiert. Der Wechsel der Konstruktion erklärt sich daraus, dass dort von einem Vorgang zwischen Eheleuten die Rede ist, wo die Frau die Freiheiten des Gatten sich gern gefallen lässt, während hier eine keuschtuende Ehefrau von empörenden Anträgen spricht, die ihr ein fremder Mann gemacht hätte. Dort tut das Weib mit, hier nicht.

15. הרים פ׳ קולו ist der Bedeutung nach verschieden von נשא פ׳ קולו. Letzteres heisst, wie schon früher angedeutet wurde, schlechthin von seiner Stimme Gebrauch machen, sie in Tätigkeit setzen, ohne Rücksicht auf die Höhe des Tones, wozu sich aber noch der Nebenbegriff des Unwillkürlichen gesellt. Daher wird diese letztere Redensart meistens von Weinenden gebraucht, in welchem Falle וישא קולו ויבך nur so viel ist wie: er fing hörbar zu weinen an, zum Unterschied vom Vergiessen stiller Tränen. Ersteres dagegen bezeichnet das absichtliche Erhöhen des Tones der Stimme, das den Zweck hat, weithin gehört zu werden; vgl. 21, 16. 27, 38. 29, 11. 1 Sam. 24, 17 gegen Jes. 58, 1. Ez. 21, 27. Hi. 38, 34. Esra 3, 12.

— Ri. 9, 7 spricht, wie dort gezeigt werden wird, nur scheinbar dagegen. Und weil הרים פ׳ קולו ein absichtliches Tun bezeichnet, kann dabei, wie Jes. 37, 23, durch על die Beziehung der Person ausgedrückt werden, für deren Ohren die laute Aeusserung beabsichtigt ist, während נשא פ׳ קולו immer nur absolut gebraucht ist. Ein ähnlicher Unterschied zeigt sich auch zwischen רום und נשא in ihrer Verbindung mit לב; vgl. zu Thr. 3, 41.

17. In dieser Rede ist die Beziehung von לנו selbstverständlich anders als V. 14. Hier wird mit dem Pl. auf beide Gatten Bezug genommen.

20. Joseph kommt nach dem Gefängnis, das nur für hohe Gefangene, etwa politische Verbrecher aus den höhern Ständen und sonst hohe Persönlichkeiten, die sich die Ungnade des Königs zugezogen haben, bestimmt ist, weil es so für den Verlauf der Erzählung passt. Mehr noch, Joseph war auch aus demselben Grunde an einen hohen Beamten, der Verwalter der königlichen Strafanstalten war, verkauft worden. Denn wäre sein Herr ein Privatmann gewesen, so hätte Joseph nur in das Gefängnis für gemeine Verbrecher kommen können, wo er mit dem königlichen Mundschenken nicht in Berührung gekommen und folglich auch dem König nicht empfohlen worden wäre. Dass Potiphar den Sklaven in dieses noble Gefängnis tat, wird plausibel dadurch, dass er ihn lieb gewonnen hatte; vgl. V. 4. Auch mochte der Herr über die Schuld des Sklaven Zweifel hegen.

21. Als Objekt zu וַיֵּט, wenn dieses richtig überliefert und nicht vielmehr וַיַּט zu lesen ist, kann חסד nur mit Bezug auf JHVH selbst verstanden werden und ויט אליו חסד so viel sein wie: und war gegen ihn huldvoll. Denn jemanden die Huld eines andern gewinnen lassen ist in der gemeinen Prosa nur הטה חסד, nicht נטה חי; vgl. Esra 7, 28 und 9, 9. Der Unterschied, der sich hier zwischen Kal und Hiph. zeigt, ist derselbe wie zwischen פשט „die eigenen Kleider ablegen“ und הפשיט, welches auch da, wo das persönliche Objekt fehlt, mit Bezug auf die Kleider eines andern gebraucht werden muss. Vgl. auch Ps. 119, 112 נטיתי לבי gegen 1 K. 11, 4 הטו את לבבו. Die einzige, mir unbegreifliche Ausnahme hiervon bildet die Wendung הטה פ׳ את אזנו, in der Hiph. gebraucht ist, obgleich der Besitzer des Ohres Subjekt des Verbums ist.

XL.

1. והאפה ist in dieser Verbindung = ואֹפֵהוּ. Denn wie im Griechischen und in manchen der neuern Sprachen, z. B. der deutschen und französischen, kann auch im Hebräischen, wenn die Beziehung unzweideutig ist, der Artikel das besitzanzeigende Element ersetzen; vgl. 1 K. 13, 13 החמור = חמורי und Pr. 7, 19 האיש = אישי. Im zweiten Halbvers würde es bei nicht wiederholtem ל umgekehrt למלך מצרים ארניהם heissen. Bei der Wiederholung der Präposition dagegen ist nur die andere Wortfolge gestattet, denn dem speziellen ארניהם gegenüber nimmt der allgemeinere Ausdruck מלך מצרים die Stelle eines Eigennamens ein.

5. פתרון drücken LXX an dieser Stelle sonderbarer Weise durch ὅρασις und 41, 11 gar nicht aus. In modernen wissenschaftlichen Uebersetzungen wird כפתרון חלומו an beiden Stellen wiedergegeben „einen Traum von besonderer Bedeutung“, aber das ist ganz willkürlich, abgesehen davon, dass dies die nachherige Deutung des Traumes zum Teil vorwegnehmen würde, was nicht in der Absicht des Erzählers liegen kann. Höchst wahrscheinlich will der fragliche Ausdruck darauf anspielen, das sich der Traum jedes der beiden Männer innerhalb seiner Berufstätigkeit bewegte, da der Mundschenk von Wein und der Bäcker von Gebäck geträumt hatte. Aber diese Anspielung kann in dem Ausdruck, wie er uns überliefert ist, unmöglich liegen. Ich vermute daher, dass der Text für כפתרון ursprünglich כְּיִתְרוֹן hatte. כיתרון חלומו hiesse wie das Vorwiegende in seinem Träumen, das ist im Zusammenhang mit dem Vorherg., wir träumten ein jeder von uns, wie wir es gewöhnlich tun, von dem, womit wir zu hantieren und umzugehen pflegen. יתרון kommt allerdings erst in Ecclesiastes vor. Allein die letzte Hand wurde an dieser Partie der Josephgeschichte wohl nicht viel früher angelegt. Denn gar manches in dieser Partie hat seines Gleichen nur im Buche Esther, wie das Siegel in Gestalt eines Ringes und das Abziehen des königlichen Siegelringes, um ihn einem Günstling anzustecken, 41, 42 und Esther 3, 10; ebenso das Herumfahren eines Günstlings im königlichen Wagen durch die Strassen, während ein Herold vor ihm hergeht und etwas — hier etwas uns noch Unverständliches — zu seinem Ruhme ausruft, 41, 43 und Esther 6, 8. 9. Ferner hat diese Partie der Josephgeschichte mehrere Ausdrücke aufzuweisen, die sich im A. T. sonst nirgends finden, und die dem Sinne nach unverkennbar fremdländisch

sind. Solche Ausdrücke sind 41, 30 וקמו שני רעב, 41, 32 השנות החלום und 41, 44 לא ירים איש את ידו ואת רגלו. Wenn man alles dies in Betracht zieht, kann man das Vorkommen von יתרון an dieser Stelle nicht unwahrscheinlich finden.

Beide königlichen Beamten haben Träume, damit sich Josephs Kunst durch zwei Fälle bewährt, wie sich der Mundschenk denn auch später bei der Empfehlung Josephs an Pharao mit der Erwähnung seines eigenen Falles allein nicht begnügt, sondern auch den Fall seines Kollegen nennt; vgl. 41, 10—13. Dieses Streben, etwas durch zwei Fälle, wie durch zwei Zeugen, zu konstatieren, ist der alttestamentlichen Darstellungsweise eigen; sieh zu Deut. 2, 29. 1 K. 2, 39. Ruth 1, 1 und vgl. hier oben 31, 52. Hierher gehört auch die in den Reden der Propheten und in der Poesie häufige Anrufung des Himmels und der Erde — immer nur beider zusammen — als Zeugen.

8. Nach dem uns im zweiten Halbvers vorliegenden Texte erklärt sich Joseph für einen Gottesmann, was er aber unmöglich tun konnte. Für הלוא לאלהים ist הֲלֵאלֹהִים zu lesen. Daraus ist durch Dittographie von לא die Recepta entstanden. Für ein geübtes Auge ist die ungewöhnliche Schreibart von הלוא ein Beweis, dass der Text hier in seiner ursprünglichen Gestalt nicht vorliegt, denn sie hat, wie nicht selten bei andern Wörtern, den Zweck, die Spuren der Aenderung nach Vermutung zu verwischen. Die Frage ist danach bloss rhetorisch und kommt virtuell einer Verneinung gleich. Joseph behauptet, dass die Deutung von Träumen im Allgemeinen eine Kunst und nicht Sache eines Gottesmanns sei — sieh Dan. 2, 11 — weswegen auch er sich daran wohl versuchen könne.

10. Für das ungrammatische כפרחת lese man כְּפִרְחָהּ, wie auch Onkelos gelesen zu haben scheint. Durch die asyndetische Anreihung des Schlusssatzes soll die augenblickliche Entwicklung der Blüte zur Frucht gemalt werden.

13. Als Bedeutung der Redensart נשא את ראש פ׳ an dieser Stelle geben die Wörterbücher an „jemanden zu Ehren bringen“, und es ist unbegreiflich, wie man so etwas hinstellen kann angesichts der Tatsache, dass einer der königlichen Beamten, mit Bezug auf den dieser Ausdruck gebraucht ist, nicht zu Ehren, sondern an den Galgen kommt; vgl. V. 20 und 22. Tatsächlich liegen der Bedeutung dieser Redensart der Begriff des W e s e n t l i c h e n, den ראש, und der Begriff des Nehmens, den נשא in sich birgt, zu Grunde. Im Falle der eingekerkerten Pharaonischen Beamten, wie auch im

Falle des in Babylon in Gewahrsam gehaltenen Königs von Juda, Jer. 52, 31, liess der Herrscher eine Zeit lang nach ihrer Einkerkerung das Wesentliche aus den Akten ihres Prozesses ausziehen und sich vorlegen. Dieser Auszug heisst hebräisch ראש, vgl. K. zu Ps. 119, 160, und diesen Auszug zur Einsicht nehmen heisst נשא. Die Redensart drückt also an sich keineswegs das Ergebnis der Untersuchung aus. Diese kann günstig ausfallen, wie im Falle unseres Mundschenken und Johachins, Königs von Juda, oder ungünstig, wie für den Oberbäcker Pharaos.

14. Hier liegt kein Anakoluth vor, wie man es allgemein anzunehmen scheint. כי ist nicht mit אם zu verbinden. Erstere Partikel ist, wie öfter das sinnverwandte אשר, = sodass, und letztere leitet einen Bedingungssatz ein, dessen Apodosis mit ועשית anfängt. Die Fassung von אתך wird sich von selbst ergeben, wenn noch hinzugefügt wird, dass der Sinn des Ganzen, freier ausgedrückt, der ist: so sehr bin ich deiner Rehabilitierung gewiss, dass ich dich nun bitte, du wollest, wenn du im Glücke in Verbindung mit deinem Schicksal an mich denkst, die Güte haben u. s. w. Nach Buhl ist אתך hier = in deinen Gedanken. Allein das wäre hebr. בלבבך. אם זכרתני birgt in sich einen leisen Zweifel, dass der Angeredete im Glücke an den im Kerker schmachtenden Sklaven denken wird, ein Zweifel, der nach V. 23 in der Folge gerechtfertigt wurde. Sieh zu 38, 9. Im zweiten Halbvers ist bei הזכרתני offenbar nicht an blosses Erwähnen, sondern an Loben zu denken. Joseph bittet den Höfling, er möge seiner lobend erwähnen, ihn bei Pharao empfehlen. Aehnlichkeit hat im Englischen die übliche Formel beim Abschied nach flüchtigem Begegnen und in Briefen an intime Freunde „remember me to Mrs. so and so" = empfehlen Sie mich ihrer Frau. Von diesem Begriff geht auch das öfters vorkommende מזכיר als Bezeichnung eines Hofbeamten, dessen Amtes es hauptsächlich war, wohlverdiente königliche Diener dem Monarchen zur Beförderung zu empfehlen.

15. Der Ausdruck גנב גנבתי ist noch lange kein Beweis, dass diese Partie der Josephgeschichte aus einer andern Quelle stammt als 37, 27 und 45, 4. Joseph kann auch von sich sagen, dass er gestohlen worden, weil ihn nicht der Vater, sondern die Brüder verkauft hatten, denen das Recht dazu nicht zustand, zumal da sie die Tat verheimlichten. Auch die alte jüdische Exegese fasst die Sache in dieser Weise auf. So wird Mekhilta zu Ex. 13, 14 dem zu seinen Brüdern redenden Joseph in den Mund gelegt wie folgt:

משביע אני עליכם שממקום שנגנבתוני שם תחזירוני ich beschwöre euch, bringt mich (nach meinem Tode) nach der Stätte zurück, wo ihr mich gestohlen habt. מארץ העברים ist wiederum ein frappanter Anachronismus. Im zweiten Halbvers heisst לא עשיתי מאומה ich habe nichts verbrochen, nichts Böses getan. Ueber diesen Gebrauch von מאומה vgl. 22, 12, nur dass der Ausdruck dort rein physisch, hier aber mehr in ethischem Sinne verstanden sein will.

16. כי טוב פתר kann selbstverständlich nur heissen „dass er zum Guten ausgelegt." Dass dieser Umstand auch den Oberbäcker veranlasste, sein Glück bei Joseph zu versuchen, erklärt sich daraus, dass hie und da der Glaube herrschte, der Traum sei nur eine vage Vorahnung, welcher der Weise durch seine Deutung nach Belieben Gestaltung geben kann; vgl. den talmudischen Ausspruch כל החלומות הולכין אחר הפה alle Träume richten sich nach ihrer Deutung, Berachoth 55b. — חרי pflegt man von חָוַר abzuleiten und demgemäss darunter Weissbrot zu verstehen. Allein das Vorkommen dieses Stammes im A. T. ist sehr zweifelhaft, denn Jes. 29, 22 ist wohl יחפרו für יחוָרו zu lesen, und Esther 1, 6 ff. ist חור höchst wahrscheinlich ein Fremdwort wie כרפס. Ausserdem ist „Weissbrot" deutsche, nicht hebräische Ausdrucksweise, denn der Hebräer bezeichnet das Brot nicht nach seiner Farbe, sondern nur nach der Getreideart, aus der es gemacht ist. Endlich ist von dem Inhalt des obersten Korbes, der allein hier in Betracht kommen kann, erst im folg. Verse die Rede und zwar in umfassenderer Weise. Welchen Zweck hätte auch eine besondere Hervorhebung des Weissbrots? חרי kommt von חרר, welches dem arab. خرّ entspricht, und heisst Flechtwerk, eigentlich etwas mit Löchern; vgl. חר und חֹר und sieh Raši. Aehnlich erklärt auch Abulwalid das Wort (der die Annahme, dass die Bedeutung von dem Begriff „weiss" ausgeht, als unpassend abweist), nur dass er ihm eine andere Ableitung gibt. Die Gefässe sind geflochtene Körbe und nicht massiv, weil die Vögel so auch an den Seiten mit den Schnäbeln an den Inhalt heran können, während sie sonst nur auf den Teil der Esswaren angewiesen wären, der obenauf lag. Man muss sich die Körbe aber nicht dicht geflochten denken, weil dann die Tiere an den Seiten das Gebäck nicht hätten erreichen können. Denn die Körbe waren, wie der Ausdruck בסל העליון in V. 17 zeigt, in einander gesteckt. Wegen dieses speziellen Flechtwerks der Körbe, wird סלי durch חרי und nicht etwa durch שבכה näher bestimmt.

19. Streiche nach zwei Handschriften מעליך als spätere Zutat, die auf Missverständnis von ישא ־ראשך beruht, und vgl. zu V. 13.

20. בתוך kann nur heissen „unter“, „mitten unter“, nicht „im Beisein“, wie dieser Ausdruck neuerdings wiedergegeben wird. Letzteres müsste durch לעיני oder לפני ausgedrückt sein. Pharao hielt an seinem Geburtstag zum Zwecke der Begnadigung allgemeine Umschau unter denen von seinen Dienern, die für irgend ein Vergehen im Kerker schmachteten, und unter diesen kam ihm auch der Fall der beiden genannten Beamten in den Sinn.

21. Der Sinn des ersten Halbvers ist: und setze den Obermundschenken wieder zu seinem Mundschenken ein. Ueber den Gebrauch von על zur Bezeichnung des Produkts vgl. zu Ex. 28, 11.

23. Sich zu 39, 20. Auch die Vergesslichkeit des Obermundschenken, an sich natürlich, ist in der Erzählung für den weiteren Verlauf der Begebenheiten unerlässlich. Hätte der Mann gleich nach seiner Rehabilitierung, und ehe Pharao seinen Traum hatte, an Joseph gedacht, so würde er ihn wohl aus dem Gefängnis haben befreien können, aber Joseph wäre dann dem König nicht zur rechten Zeit vorgestellt worden. Denn im Hause seines frühern Herrn hätte Joseph nach dem, was vorgefallen war, nicht verbleiben können. Dieser hätte ihn also auswärts verkauft, sodass er im rechten Augenblick nicht zu finden gewesen wäre. Allerdings hätte Pharao seinen Traum früher haben können; aber dann wäre die literarische Kunst an der Erzählung zu auffällig. Darum geschieht dies erst im dritten Jahre, das heisst einige Zeit nachher; vgl. zu 4, 3 und 22, 4.

XLI.

4. Das Erwachen und Wiedereinschlafen Pharaos hat den Zweck, den Traum in zwei zu teilen; sonst wäre der Vorgang mit den Aehren bloss Fortsetzung eines und desselben Traumes. Nebenbei sei bemerkt, das יקץ immer nur erwachen, nie wach sein heisst, während הקיץ beide Bedeutungen hat.

8. Hier mag die Mitteilung einer beachtenswerten rabbinischen Phantasie am Platze sein. Es ist eine Bemerkung zu ואין פתר אתם לפרעה, die in Midrasch rabba zu Gen. Par. 89 sich findet. Der Text in unsern Ausgaben und auch in den Handschriften ist mehrfach entstellt. Bei Raši, der zu unserer Stelle die betreffende Bemerkung anführt, lautet der Text etwas anders, enthält aber auch

da manche spätere Zutat. Bei einer Kombination der beiden Versionen lässt sich jedoch das nicht Ursprüngliche leicht ausscheiden und das Fehlende ergänzen, worauf die Bemerkung lautet פותרים היו אתם אבל לא לפרעה שהיו אומרים שבע בנות אתה מוליד שבע בנות אתה קובר, d. i., sie — die Weisen Aegyptens — deuteten die Träume wohl, aber nicht auf Pharao, denn sie sagten, sieben Töchter wirst du erzeugen und sieben Töchter begraben. Danach dient ל in לפרעה zur Angabe der nähern Beziehung, vgl. 42, 9 להם, und die Unfähigkeit der Weisen Aegyptens, den Traum richtig zu deuten, wird dem Umstand zugeschrieben, dass sie die Vorahnung des Traumes mit dem Privatleben des Träumers und nicht mit seiner Eigenschaft als König in Verbindung brachten, weshalb sie den Traum auf Familienverhältnisse bezogen. Joseph dagegen sah in Pharao den König und in seinem Traum eine Vorahnung des Schicksals des Landes, dessen Herrscher er war. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtete Joseph den Traum: Aus dem Nil, von dem die Ernte Aegyptens abhängt, steigen zuerst sieben fette, nachher ebenso viele magere Kühe; dann werden die fetten Kühe von den magern verschlungen; und darauf eine zweite Version, worin die Beziehung auf die Ernte unzweideutig hervortritt — alles das, mit Geschick geordnet und zusammengestellt, ergab leicht die richtige Deutung.

Obiges hielt ich einst für die richtige Erklärung unserer Stelle. Jetzt bin ich anderer Ansicht und denke vielmehr, dass es hier gar keiner Erklärung bedarf. Die Mitteilung aber dürfte für manche Leser als Probe rabbinischer Rationalisierung, die den ähnlichen modernen Versuchen nicht nachsteht, interessant sein.

9. Für das in dieser Verbindung unpassende את ist nach Sam. und einigen hebr. Handschriften bei Kenn. אל zu lesen. Die Korruption ist unter dem Einfluss des folg. את entstanden. Im zweiten Halbvers ist der Sinn der: gern bringe ich meine Verschuldung jetzt in Erinnerung. So spricht der Höfling, weil er Dank seiner ehemaligen Verschuldung die Bekanntschaft Josephs gemacht hatte, durch dessen Empfehlung er bei dieser Gelegenheit dem König dienen kann. Auf diese Fassung weist היום unverkennbar hin.

11. Ueber den Sinn des zweiten Halbvers sieh die Bemerkung zu 40. 5.

12. איש כחלומו פתר ist = er gab dem Traum eines jeden von uns eine Deutung, die für ihn zu passen schien.

14. Für וירצֻהו liest man wohl besser וירצֵהו, dessen Subjekt פרעה bleibt. Dagegen ist hier ויגלח nach der Bemerkung zu 38, 14 gut hebräisch, und es ist durchaus nicht nötig, dafür וַיְגַלַּח zu lesen, wie manche der Neuern es tun. Niph. von גלח kommt übrigens nirgends vor.

15. תשמע חלום לפתר אתו wird in .den modernen wissenschaftlichen Uebersetzungen wiedergegeben „du brauchst einen Traum nur zu hören, um ihn deuten zu können. Das ist sehr originell und mag auf den ersten Blick von besserem wissenschaftlichen Verständnis zu zeugen scheinen. Bei näherer Betrachtung aber verrät diese Wiedergabe eine bedauerliche Unkenntnis des Hebräischen. Denn in dem angeblichen Sinne ist der fragliche Satz absolut unhebräisch. An der falschen Deutung ist hauptsächlich der Ausdruck תשמע schuld, den man in seinem gewöhnlichen Sinne fassen zu müssen glaubt. Aber שמע heisst in dieser Verbindung nicht hören, sondern verstehen, speziell das Gehörte verstehen; vgl. z. B. 1 K. 3, 9. Hier empfahl sich ganz besonders dieses Verbum. Denn der Traum wird als die Sprache der Vorahnung aufgefasst, und eine Sprache verstehen ist weder הבין noch ידע, sondern nur שמע; vgl. 11, 7. 42, 23. 2 K. 18, 26. Die Konstruktion ist im Wesentlichen dieselbe wie 1, 4, nur dass in diesem Falle nicht das Subjekt, sondern das Objekt des abhängigen Satzes des Nachdrucks halber in den Hauptsatz gezogen ist. Das Ganze ist danach = תשמע לפתר חלום du verstehst es, einen Traum zu deuten.

16. Für בלעדָי sprich בִּלְעֲדֵי oder בַּלְעֲדֵי als st. constr., in welcher Aussprache das Wort selbstverständlich gegen die Accente mit dem Folg. zu verbinden ist. Ueber die Verbindung בלעדי אלהים vgl. Ewald zu Eccl. 2, 25. Zwischen אלהים und יענה ist מי einzuschalten, welches Wörtchen wegen des vorherg. und des folg. Buchst. ausgefallen ist. ענה aber bedeutet hier sicher stellen, verbürgen; vgl. Hos. 2, 23. 24 und Eccl. 10, 19. Dieser Bedeutung liegt eigenlich der Begriff „gemäss sein“ zu Grunde; vgl. englisch „to answer“ und deutsch in der ältern Sprache „antworten“ im Sinne von „entsprechen.“ Danach ist der Sinn des Satzes: ausser Gott wer kann Pharaos Wohlfahrt verbürgen? Joseph, der schon früher in seine Kunst einiges Vertrauen gesetzt, vgl. zu 40, 8, gibt jetzt, nachdem sich diese bereits in zwei Fällen so glänzend bewährt hat, stillschweigend zu, dass er Träume zu deuten versteht, verwahrt sich aber ausdrücklich gegen die Ungnade des Königs für den Fall, dass dessen

Traum nach seiner Deutung eine Vorahnung künftigen Unglücks sein sollte.

17. Die Erzählung des Traumes vor den Weisen Aegyptens ist V. 8 nur leichthin angedeutet, weil sie erfolglos war. Hier dagegen, wo die Erzählung ihren Zweck erreicht, folgt nicht nur der ganze Traum ausführlich, sondern es wird sogar auch manches nachgetragen, so z. B. V. 19b und 21, wie auch צנמות in V. 23. Es ist, wie wenn Pharao, nunmehr der richtigen Deutung gewiss, über seinen Traum besser nachdenkt und sich jede Einzelheit in Erinnerung zurückzurufen sucht, damit die Deutung möglichst vollkommen wird. — Für הנני lies והנני und vgl. 40, 9. 16. Waw, in dieser Verbindung = arab. ف, ist hier wegen der Aehnlichkeit mit dem vorherg. Jod weggefallen.

21. Sieh zu 2, 21. Eine ähnliche falsche Punktation wie die dort nachgewiesene liegt auch hier vor, denn für קִרְבֶּנָה, dessen Verbalsuff. bei einem Substantiv unerklärlich ist, muss man beidemal sprechen קִרְבָּנָה, d. i. קֶרֶב mit Possessivsuff. der dritten Pers. Pl. fem. Ueber den Ausdruck בא אל קרב für das Gelangen in den Magen vgl. Ps. 109, 18. Was auf das erste קרבנה folgt, bildet einen Umstandssatz, dessen Konstruktion mit der zu 4, 18 erörterten Aehnlichkeit hat. Denn im Hebräischen kann ein durch כי zum Substantiv zusammengefasster Satz nicht unabhängig sein, mithin kann hier der Satz כי באו וגו׳ nicht das Subjekt zu נודע bilden. Das Subjekt zu diesem Verbum ist die Handlung selbst, und der darauf folg. Satz bildet das Objekt. Es ist allerdings noch eine andere Konstruktion möglich. Es kann nämlich das in der Verbalform enthaltene Pron. der dritten Pers. Subjekt sein und den folgenden Satz antizipieren, vgl. Ruth 2, 22 und Hi. 13, 10, doch ist diese Konstr. äusserst spät und scheint noch obendrein sich auf das Verbum טוב zu beschränken.

25. חלום פרעה אחד הוא pflegt man von der gleichen Bedeutung beider Träume zu verstehen. Allein, um diese Gleichheit auszudrücken, müsste es heissen חלמות פרעה אחד הם. Tatsächlich hat אחד hier eine spezielle Bedeutung und heisst unzweideutig. Diese Bedeutung ergibt sich leicht aus dem Begriff der Einzahl. Eine Sache ist eins, wenn sie nicht von zwei Seiten angesehen werden, wenn es über sie nur eine Ansicht geben kann; sieh zu Hi. 9, 22. Dan. 2, 9 und Esther 4, 11. Der zweite Halbvers, worin הגיד mit הראה V. 28 gleichbedeutend ist und = „er deutet an“, „lässt ahnen“, vgl. zu 27, 42 und 31, 20, ist eine weitere Ausführung des-

selben Gedankens; denn der Sinn des Ganzen ist der: weil Gott den Pharao will ahnen lassen, was er zu tun vorhat, darum liess er den Traum sich so gestalten, dass er nur eine Deutung zulässt.

26. Hier ist der ganze zweite Halbvers als spätere Zutat, die auf Missverständnis von V. 25a beruht, zu streichen. חלום אחד הוא könnte übrigens nur heissen „es ist dies der einzige Traum", vgl. 27, 38, aber nicht „es ist ein Traum." Dass das Ganze nur ein Traum ist, das braucht Joseph auch nicht zu betonen, denn Pharao selber hatte die Sache nicht anders angesehen, vgl. V. 15, wo er nur von einem Traume spricht. Wäre der fragliche Satz echt, so würde er nicht hier die Rede unterbrechen, sondern etwa am Ende von V. 27 kommen.

27. Die Abteilung ist hier ungemein geschmacklos und benimmt dem, was auf הנה bis zum Athnach folgt, allen Sinn, da es unmöglich einen vollständigen Satz bilden kann. Teile bei הנה ab. Für יהיו aber ist entschieden zu lesen יְחַוּו = sie weisen hin, zeigen an, bedeuten. Subjekt zu diesem Verbum ist שבע השבלים, und שבע שני רעב bildet das Objekt. Besonders sind es die schlechten Aehren, welche die Jahre der Hungersnot bedeuten. חוה ist zwar ein poetisches Wort, doch gibt es eine bedeutende Anzahl solcher Wörter im Pentateuch; vgl. zu 5, 22.

28. הוא הדבר אשר דברתי übersetzen alle Neuern „deshalb habe gesagt", aber das passt hier nicht und, was mehr ist, das liegt auch in den Worten nicht. Der Sinn des Satzes ist: das ist dasselbe, was ich gesagt habe, d. i., das meinte ich, als ich sagte.

29. שבע kann als nachträgliche Apposition zu שבע שנים oder als adverbielle Bestimmung gefasst werden. Bei der letzten Fassung steht der Ausdruck selbstverständlich im Acc.

30. ונשכח ist = und wird keine Spuren zurücklassen. Bei diesem Gebrauch des Verbums ist sein Begriff vom Gedankenreich auf das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung übertragen.

31. Dieser Punkt in der Deutung entspricht dem ולא נודע כי באו אל קרבנה V. 21 im Traume.

32. Der Gebrauch von על im Sinne von „was anlangt" ist äusserst spät. Man missverstehe mich nicht. „Betreffend" heisst על auch in der klassischen Sprache, wenn die Präpos. von einem Verbum abhängt. Spät und äusserst selten ist nur dessen absoluter Gebrauch, wie er uns hier begegnet. Ich kenne nur noch ein einziges Beispiel; vgl. zu Eccl. 3, 18. השנות mit folg. פעמים kann, da

der Traum nur ein einziges Mal wiederholt ist, oder vielmehr da eine Wiederholung eines und desselben Traumes eigentlibh gar nicht vorliegt, nur so viel sein wie: zweimal in verschiedener Form auftreten oder erscheinen. Gemeint ist die Abwechslung von Kühen und Aehren als Faktoren im Traume.

34. יעשה פרעה ist nach der Bemerkung zu 27, 37 = möge Pharao Vorsorge tragen oder Massregeln treffen. Die nähere Beziehung ist hier nicht ausgedrückt, weil sie sich nach dem Zusammenhang von selbst ergibt. Wie V. 33 ירא für ירא לו steht, vgl. 22, 8 und 1 Sam. 16, 1, so ist hier לעמו oder לארץ מצרים zu ergänzen; sieh zu 50, 20. — חמש wird allgemein wiedergegeben „und möge er mit dem Fünften belegen“, d. i., den Fünften als Abgabe zahlen lassen. Aber dieses wäre nach der Analogie von עשר 1 Sam. 8, 15 und 17 Kal, nicht Piel. Auch müsste es danach wohl אדמת für ארץ heissen. Ferner ist der angebliche Begriff 47, 24 nicht durch unser Verbum aüsgedrückt, sondern anders und zwar weitläufig umschrieben. Endlich wäre dies ein Verfahren, wobei den armen Bauern Aegyptens während der Hungersnot für die Zurückgabe eines blossen Teiles des Getreides, das sie selber in den Jahren ihres Ueberflusses dem Staate unentgeltlich gegeben hätten, ihr ganzes Geld, ihr Vieh, ihr Boden und sogar ihre Freiheit abgenommen worden wären; vgl. 47, 17. 19. 20. Ein solches Verfahren wäre aber eine Ungerechtigkeit, die weder Joseph als weiser und gottesfürchtiger Mann anraten konnte, noch Pharao als Herrscher eines zivilisierten Landes begehen durfte. Das fragliche Verbum hat mit der Fünfzahl nichts zu tun. חמש, wie es hier gebraucht ist, entspricht dem arab. خمس, mit dem auch das Jos. 1, 14. 4, 12 und Ri. 7, 11 vorkommende חמשים etymologisch zusammenhängt. Das arab. Verbum heisst in der ersten Konjugation tapfer und im Kampfe ausdauernd sein. Unser faktitives Piel bedeutet daher „machen, dass das Objekt einen Kampf bestehen kann, ihm die Ausdauer im Kampfe ermöglichen.“ Der Kampf ist in dem vorliegenden Falle der Kampf mit der Hungersnot. Was Joseph hier empfiehlt, ist demnach dies, Pharao möge durch die Anlegung von Vorräten während der Jahre des Ueberflusses dem Lande den Kampf mit der darauf folgenden Hungersnot ermöglichen. In welcher Weise die vielen grossen Vorräte hergenommen werden sollen, darüber ist nichts gesagt, weil es sich von selbst versteht, dass ein gerechter Staat das kaufen muss, was er nachher nicht nur an die Einheimischen, sondern auch an Ausländer zu

verkaufen beabsichtigt, namentlich wenn der Kaufgegenstand so wohlfeil ist, wie das Getreide in den Jahren des Ueberflusses sein musste; vgl. Ibn Esra, der freilich חמש anders fasst. Zu bemerken ist noch, dass בשבע שני השבע wahrscheinlich nicht Zeitangabe ist, sondern ב darin instrumentale Bedeutung hat. Danach wäre der Sinn: Pharao möge die sieben Jahre des Ueberflusses dazu benutzen, das Land vor der künftigen Hungersnot zu schützen.

35. Streiche בר, welches durch Dittographie aus der zweiten Hälfte des vorherg. Wortes entstanden ist. Objekt des Verbums ist dann das zweite אכל. Bei dem überlieferten Text schwebt אכל בערים ושמרו in der Luft.

40. Für יִשַּׁק, das in diesem Zusammenhang keinen vernünftigen Sinn gibt, da der Vizekönig unmöglich vom ganzen Volke auf den Mund geküsst werden kann, ist יִשֹּׁק von שוק zu lesen. יִשֹּׁק אל פִּיךָ ist = soll sich deinem Befehle unterwerfen; vgl. zu 3, 16. Auch im zweiten Halbvers ist אגדל unmöglich richtig überliefert. Denn danach kann הכסא nur Acc. der nähern Beziehung sein, dagegen spricht jedoch die Determination dieses Nomens, besonders aber dessen Stellung im Satze. Denn der Acc. der nähern Beziehung darf, wie schon zu 32, 14 bemerkt wurde, in der gemeinen Prosa dem zu Bestimmenden nicht vorangehen. Eine einzige Handschrift bei Kenn. hat יגדל, was nicht viel besser ist, aber auf das Richtige führt. Wenn das Verbum ursprünglich in der dritten Person war und הכסא zum Subjekt hatte, worauf die genannte Lesung hinzuweisen scheint, so las der Text יֶחְדַּל für אגדל. Danach ist der Sinn des Ganzen: nur der Thron soll Dir unmöglich sein. Ueber חדל in diesem Sinne vgl. K. zu Ps. 49, 9.

45. יצא על bezeichnet hier nicht die Bewegung des Subjekts selbst, sondern die Verbreitung von dessen Kunde; vgl. Esther 1, 17. Die Kunde von Joseph, in der er selbstverständlich den ihm vom König gegebenen ägyptischen Namen führte, verbreitete sich im Lande Aegypten. Nur bei dieser Fassung des Schlusssatzes erklärt es sich, zu welchem Zwecke uns der Namenswechsel berichtet wird, da der Verfasser seinen Helden nach wie vor stets nur Joseph nennt. Obgleich nun der Held für den hebräischen Leser seinen früheren Namen behält, wird im weitern Verlauf der Erzählung natürlicher Weise vorausgesetzt, dass er unter den Aegyptern von nun an den Namen führte, den ihm der König gegeben, und dieser Umstand ist von grosser Wichtigkeit für die weitern Begebenheiten in der Josephgeschichte. Denn, hätte Joseph

nach seiner Erhöhung seinen früheren Namen beibehalten, so würden die Söhne Jacobs, die dieser Namen hätte frappieren müssen, über dessen Träger Nachforschungen angestellt, über seine frühern Schicksale Erkundigungen eingezogen, und so herausgefunden haben, dass er ihr Bruder war, und dies hätte die Hälfte der Geschichte verdorben. So aber war dafür gesorgt, dass dies nicht geschehen konnte. Denn Joseph war ein obskurer Sklave und lange eingekerkert gewesen. Er führte nunmehr einen andern, uns noch nicht klaren, aber jedenfalls grossartigen Namen, der im ganzen Lande bekannt war. Nur sehr wenige Leute konnten wissen, wie er früher hiess, und diese wenigen wären ihres Lebens nicht sicher gewesen, wenn sie den Vizekönig bei dem Namen genannt hätten, den er einst als Sklave geführt. Sonach war Joseph vor Entdeckung sicher und konnte sich seinen Brüdern gegenüber bis zuletzt verstellen.

46. בעמדו לפני פרעה ist = als er in Pharaos Dienste trat, wörtlich als er sich dem Pharao zur Verfügung stellte. Wäre das blosse Erscheinen vor Pharao gemeint, so würde es בדברו אל statt בעמדו לפני heissen; vgl. Ex. 7, 7. Dieser Begriff liegt aber hauptsächlich in לפני, vgl. 20, 15. 24, 54. 34, 10, nicht, wie Buhl meint, in עמד, welches in dieser Redensart von der ehrerbietigen Stellung des Dieners gebraucht wäre.

51. נַשַּׁנִי wäre Kal von einem נשש, das aber die Sprache nicht kennt. Für Piel von נשה ist das Wort im Hebräischen eine Unform. Die Massora aber, die hier der traditionellen Fassung folgte, daran jedoch Anstoss nehmen mochte, dass Joseph mit seiner Not auch seine ganze Familie vergessen konnte, wollte durch diese Punktation statt des regelmässigen נִשַּׁנִי die Bedeutung des Wortes verdunkeln. Höchst wahrscheinlich aber kommt נשני nicht von נשה, von dem Piel sonst nicht im Gebrauch war. Mehrere Sam. codices haben dafür נשאני. Ich vermute daher, dass der Text ursprünglich נִשְּׂאַנִי = נִשַּׂנִי als Piel von נשא las, das bei der losen Art solcher Namensdeutungen trotz seines Sinnes auf מנשה anspielen kann. Danach wäre את beidemal Präposition und, wie Neh. 5, 18 das sinnverwandte עם und arab. مع, = ungeachtet. Der Sinn des Satzes wäre dann der: Gott hat mich erhöht nach all meinem Unglück und trotz des ganzen Hauses meines Vaters, d. i., trotz der Brüder, die ihn alle hassten. בית אבי schliesst den Vater selbst nicht ein; vgl. zu Pr. 21, 12.

52. Da, namentlich nach alttestamentlicher Anschauung, zur Fruchtbarkeit einer Familie mehr als zwei Kinder gehören, so muss הפרני hier in qualitativem Sinne verstanden werden, = hat mich zur Macht kommen lassen; vgl. Pr. 29, 2, wo das sinnverwandte רבה in Parallele mit משל sich findet.

54. Bei ובכל ארץ מצרים וגו׳ muss man an das Arrangement denken, wobei in jeder Stadt im Lande der Ueberfluss der ganzen Umgegend aufgespeichert worden war; vgl. V. 48.

56. פתח hat Am. 8, 5 בר zum Objekt und heisst dort Getreide feil bieten, welches Spekulanten lange zurückhielten, um dafür einen höhern Preis zu erzielen. Hier ist das Verbum in ähnlicher Weise gebraucht. Denn der Umstand, dass der ägyptische Staat während der Hungersnot auch an Ausländer Getreide verkaufte, zeigt, dass man bei der Anlegung der Vorräte neben der Fürsorge für das Land auch an materiellen Gewinn gedacht hatte. Objekt des Verbums ist כל. Für בהם aber ist בָּהֵם als Perf. von בהם zu sprechen. Das Verbum bedeutet, wie arab. بهم IV, verschliessen, einschliessen. Dieses Verbum kommt, im A. T. sonst nicht vor, wahrscheinlich weil sich dessen Gebrauch im Hebräischen auf Getreide beschränkt, das unter solchen oder ähnlichen Umständen dem Markte entzogen wird. Hinzuzufügen ist noch, dass auch der Gebrauch dieses Verbums an dieser Stelle auf eine sehr späte Anlegung der letzten Hand an die Josephgeschichte hinweist. Denn an einer andern Stelle des A. T. ist das Zurückhalten von Getreide seitens der Spekulanten durch das ältere מנע ausgedrückt; vgl. Pr. 11, 26.

XLII.

1. שבר heisst nach den einen Lexikographen eigentlich Ausbruch und daher Getreide, weil dieses leicht aus der Hülse bricht. Nach den andern ist das Sin nicht stammhaft, und der Begriff entsteht aus dem des Tragens, welcher der Wurzel בר anhaftet. Wiederum andere kombinieren den Stamm mit dem arab. ثمر. Und alles das, weil man die Sprache nicht genau beobachtet. Denn eine genauere Beobachtung der Sprache zeigt, dass שבר nicht Getreide schlechthin heisst. Das Getreide der eigenen Ernte heisst nicht שבר, auch das Getreide nicht, das man kauft, um wieder zu verkaufen, oder das man für Spekulation vorrätig hält. So wird im vorherg. Abschnitt das Getreide, das Joseph in den Jahren des Ueberflusses aufspeicherte, mit Bezug auf ihn selbst nie שבר, sondern stets בר oder

אֹכֶל genannt; vgl. 41, 35. 36. 48. 49. Nur das Getreide, das man, namentlich zur Zeit einer Hungersnot, für den eigenen Bedarf kauft oder einem andern für seinen eigenen Bedarf verkauft, kann durch שבר bezeichnet werden. Diese Bezeichnung muss sich daher aus den Umständen erklären, unter denen das so benannte Getreide gekauft oder verkauft wird. Und sie erklärt sich auch leicht daraus, wenn man erwägt, dass das Stillen des Durstes Ps. 104, 11 durch שָׁבַר ausgedrückt ist. Denn es lässt sich mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass auch das Stillen des Hungers in derselben Weise ausgedrückt wurde, da auch in anderen Sprachen für beides dasselbe Verbum in Anwendung kommt oder kommen kann. Im A. T. kommt zwar das Verbum שבר vom Stillen des Hungers nicht vor, aber das Nomen שֶׁבֶר findet sich V. 19 in Verbindung mit רעבון, und שבר רעבון kann nur heissen „Getreide zum Stillen des Hungers“. Danach ist unser שֶׁבֶר nur Verkürzung von שבר רעבון. Hinzuzufügen ist noch, dass das davon denominierte Verbum שָׁבַר denselben Beschränkungen unterworfen ist wie das Nomen, und dass, nach der Entstehung der Bedeutung zu urteilen, weder das Verbum noch das Nomen von Getreide gebraucht werden kann, das für die Aussaat gekauft oder verkauft wird.

Im zweiten Halbvers ist mit תתראו nichts anzufangen. „Ihr zaudert“ kann dieses nicht bedeuten. Denn woher sollte dem Verbum diese Bedeutung kommen? Man lese nach Sam. תְּתִירְאוּ und fasse dieses im Sinne von „sich zurückziehen, zurückhalten“, was die ursprüngliche Bedeutung des Verbums ist. Wie es scheint, war schon früher in der Familie Jacob von einer Reise nach Aegypten, wo es Getreide zu kaufen gab, die Rede gewesen, aber die Söhne hatten damit keine Eile. Denn nach der 37, 25 gegebenen Beschreibung von der betreffenden Karavane mussten sie annehmen, dass Joseph nach Aegypten verkauft worden war, und aus diesem Grunde mochten sie sich nicht gern dahin begeben, aus Furcht, dass sie daselbst auf ihn stossen könnten,

3. עשרה, ohne Artikel nachgestellt, ist Prädikatsnomen. Durch diese Ausuruckswise wird angedeutet, das die zehn nicht die Gesamtzahl der Brüder Josephs ausmachten. Im zweiten Halbvers ist בר wahrscheinlich aus dem Vorherg. verdoppelt; vgl. V. 2 und 5, wo שְׁבֹּר absolut gebraucht ist.

5. בתוך הבאים ist keineswegs ein müssiger Zusatz. Der Ausdruck bezeichnet die Brüder Josephs als in derselben demütigenden Lage sich befindend wie all die andern fremden Käufer, in derselben

Abhängigkeit von Joseph, dem es freistand, ihnen zu verkaufen oder nicht. Dieser Umstand ist hier hervorgehoben im Gegensatz zu ויוסף הוא השליט וגו׳ in V. 6.

6. שליט, eigentlich ein Adjektiv und, wie seine Form zeigt, ein sehr spätes Wort, kommt nur noch in Eccl. und das fem. einmal in Ezekiel vor.

11. Durch die Mitteilung, dass sie alle eines Mannes Söhne sind, wollen die Redenden wohl die Beschuldigung zurückweisen, indem sie auf die Unwahrscheinlichkeit, dass sich zehn Glieder derselben Familie demselben Berufe und noch dazu dem gefährlichen Geschäfte der Spionage widmen werden, aufmerksam machen.

13. Es ist nicht nötig, אנחנו zu streichen, wie man neuerdings tut. Das Pronomen lässt sich ganz gut unterbringen, wenn man es zum folg. zieht und zum Subjekt eines neuen Satzes macht. In איש אחד aber ist אחד nicht betont wie in V. 11. Dort ist der Ausdruck Zahlwort und בני איש אחד so viel wie אחים; hier aber, neben אחים, wäre „Söhne eines Mannes“ vollständig überflüssig, zumal nachdem dieser Punkt kurzvorher erwähnt wurde. אחד dient hier nur dazu, anzudeuten, dass das Genannte, worauf es sich bezieht, an sich wohl bestimmt ist, dass aber die nähere Bestimmung aus irgend einem Grunde unterbleibt. Mit andern Worten, איש אחד heisst hier nicht mehr als „ein gewisser Mann“; vgl. 1 Sam. 1, 1. 1 K. 20, 35 und 2 K. 4, 1. Die Angabe der Wörterbücher, das אֶחָד irgend einer heissen kann, ist falsch; denn diese Bedeutung hat wohl אַחַד aber nicht אֶחָד; sieh zu 21, 15.

14. הוא kann hier unmöglich erklärt werden. Aus dem blossen Pronomen einen vollständigen Satz machen und das eine Wörtchen wiedergeben „es ist so“, wie die Neuern tun, ist rein willkürlich. Auch würde Joseph, wenn er auf seiner beschuldigenden Behauptung mit solcher Bestimmtheit verharrt hätte, den darauf folgenden Vorschlag zur Probe nicht haben machen können, ohne sich zu widersprechen. Ebensowenig kann hier auf das Vorhergehende hingewiesen werden und הוא אשר im Sinne von „das ist es, was“ verstanden werden, weil Joseph dann aus der vorherg. Angabe der Brüder den Beweis für ihre Schuld führt, es aber nicht einleuchtet, wie er das tun kann, da die Beschuldigten von sich nichts ausgesagt haben, was sie inkriminieren könnte. הוא ist hier durch Missverständnis eingedrungen und daher zu streichen. Dann ist אשר nicht nota relat., sondern entspricht der Partikel, welche die arab. Grammatiker حرف المصدر nennen, das heisst, es fasst den damit

eingeleiteten Satz zum Substantiv zusammen, sodass אשר דברתי so viel ist wie דְּבָרִי. Selbstverständlich kann ein derart zusammengefasster Satz nicht für sich dastehen, sondern muss in einem Satzgefüge seine Stellung und Funktion haben. Welches diese Stellung im vorliegenden Fall ist, wird die folg. Bemerkung dartun.

15. בזאת תבחנו bildet das Prädikat zu dem zu einer Einheit zusammengefassten Satz in V. 14 b, und der Sinn des Ganzen ist der: dass ich gesagt habe, ihr seid Spione — mit Bezug darauf sollt ihr in folgender Weise auf die Probe gestellt werden. Ueber die Konstruktion vgl. Jos. 4, 21, wie auch Jer. 44, 16 und sieh zu 1 Sam. 20, 42.

חֵי in חֵי פרעה ist sichtlich st. constr. von חַי wie dieses letztere häufig in Schwüren bei JHVH vorkommt. Nach der traditionellen Erklärung heisst חי פרעה eigentlich: lebend ist Pharao, und das ist so viel wie „beim Leben Pharaos!“ oder „so wahr der Pharao lebt!“ Aber ein Adjektiv im st. constr. in Verbindung mit einem Nomen im Genitiv kann keinen vollständigen Satz bilden. Ausserdem ignoriert diese traditionelle Erklärung folgende Schwierigkeiten: 1) Wie kommt es, dass in dieser Schwurformel חי nur in Verbindung mit יהוה oder einem darauf bezüglichem pron. person. oder einer andern Bezeichnung für JHVH als Gott im st. absol. dagegen in חי פרעה, חי ארני und חי נפשך stets im st. constr. steht? 2) Nach welchem Sprachgesetz ist „lebend ist Pharao“ so viel wie „beim Leben Pharaos!“ oder „so wahr der Pharao lebt“? 3) Wenn er nichts weiter ist als ein Schwur bei einer Wahrheit oder feststehenden Tatsache, welche Rolle spielt dann JHVH oder Phorao in solchem Schwur? Wäre es nicht natürlicher, im Schwur zu sagen „so wahr ich lebe“, wie wir Modernen es tun? und doch ist es nur JHVH allein und nicht auch ein Sterblicher, der חי אני sagt. 4) Welche Rolle spielt in solchem Schwur das Leben Pharaos oder der angeredeten Person? Mit andern Worten, warum schwört man nur bei der feststehenden Tatsache, dass JHVH oder ein gewisser Mensch lebt, und nicht bei irgend einer andern anerkannten Tatsache, die mit dem Leben eines Gottes oder Menschen nichts zu tun hat? 5) Endlich schwören die Völker des Altertums nicht in dieser Weise. Die antike Schwurformel nennt bloss die Gottheit, bei der geschworen wird, und bildet keinen vollständiden Satz. Auch im Arab. besteht die vorherrschende Schwurformel in dem einen Worte وَٱللّٰهِ.

Aus diesen und mehreren andern Gründen, die der Kürze wegen übergangen werden, kann in diesen hebr. Schwurformeln ein vollständiger Satz nicht enthalten sein. Wenn dem aber so ist, kann חי, gleichviel ob im st. absol. oder im st. constr., nur im Acc. stehend gedacht werden, Doch welche Bedeutung hat hier חי? Hierüber gibt das Arabische Bescheid. Im Arab. kommt حَيّ, namentlich in der ältern Sprache, nicht selten wie unser „Person“ pleonastisch vor, sodass حَيُّ فُلَانٍ nicht mehr ist als فُلَانٌ; sieh die Beispiele bei Zamahšari, Mufaṣṣal Faṣl 123, und bei Lane s. v. Ebenso ist חי in der hebr. Schwurformel gebraucht, und חי יהוה ist = bei der Person, die da ist JHVH, d. i., bei der Person JHVHs oder schlechtweg bei JHVH. Der adverbielle Acc., in dem der Ausdruck, wie breits gesagt, gedacht werden muss, ohne jegliche Präposition oder Partikel anderer Art genügt vollständig; vgl. Sabbath 145a האלהים bei Gott! Chullin 93a משה bei Moses! Tosifta Kethuboth 3, 2. Kerithoth 4, 4 המעון הזה bei dem Tempel! Mekhilta zu Ex. 12, 27. Sifra zu Lev. 19, 17 העבדה bei dem Tempelgottesdienst! Midrasch rabba Lev. Par. 6 מריה דהדין ביתא טבא bei dem Gotte dieser Andachtsstätte! Selbstverständlich ist der Schwur bei einer Gottheit älter als der bei einem König oder bei der Person, die man anredet. Nach dem Alter der Formel richtet sich ihre Konstruktion. Die ältere Formel חַי יהוה weist die rauhere Konstr. auf, wobei der Gottesnamen Apposition zu חי ist und mithin in demselben casus stehet wie dieser, während in den modernen und höflichen Redensarten חֵי נפשך, חֵי ארני und חֵי פרעה die glattere und mundgerechte Konstruktion mit dem appositiven Genitiv eintritt.

Hierdurch sind alle Schwierigkeiten beseitigt, und so erklärt es sich auch, warum JHVH allein und nicht auch ein Sterblicher bei sich selbst schwört. Denn, da der Schwur nicht bei einer blossen Tatsache ist, sondern bei einer Gottheit oder bei einer dem Schwörenden teuern Person, so schwor man bei dem König auch in seiner Abwesenheit — wovon sich jedoch ausser hier und V. 16 kein anderes Beispiel nachweisen lässt — und bei einer andern Person in einer höflichen oder ehrfurchtsvollen Anrede an sie, aber bei sich selbst als der teuern Person zu schwören verbot dem Menschen der Anstand *). Ja, im Talmud schwört auch Gott

*) Vgl. Mekhilta zu Ex. 12, 12, wo zu אני יהוה bemerkt wird מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן. Dieser Passus ist von den Kommentatoren missverstanden

niemals bei sich selbst, sondern immer nur bei dem, den er anredet. Dieser Schwur Gottes lautet dort חַיֶּךָ, nach der Analogie von דַּיֶּךָ von דַּי, und heisst nach dem oben Gesagten nichts mehr als „bei dir!“ vgl. 2 Sam. 11, 11. Manchmal lautet der Ausdruck in Talmud und Midrasch auch בחייך, was aber dasselbe ist, da die Verdopplung des Jod im unpunktierten Texte nur dessen konsonantischen Charakter bezeichnet und die vorgeschlagene Präposition den adverbiellen Acc. ersetzt. In der Tat, aus der Mischna Synhedrin 3, 2 geht hervor, dass ein Schwur bei der eigenen Person nicht die volle Geltung hatte. Denn dort handelt es sich darum, ob jemand, der von einer berechtigten Forderung etwas gelassen hat, nachher die gemachte Konzession zurückziehen kann oder nicht; und eines der gegebenen Beispiele ist: wenn jemand seinem Gegner vor Gericht einen Eid schuldet, und dieser zu ihm sagt, דר לי בחיי ראשך beteuere mir bloss bei deinem Haupte. Und dies beweist, dass eine Beteuerung bei sich selbst, höchstens die Geltung eines Gelübdes hatte — denn דר ist Imperat. von נדר — aber kein Schwur war.

Obige Erklärung dürfte für jeden Unbefangenen überzeugend genug sein. Doch wegen der Clique — Clique ist das rechte Wort für unsere moderne exegetische Zunft — die nicht leicht etwas aufkommen lässt, das nicht von ihr herrührt, namentlich wenn es sich um einen so hochwichtigen, an hundertmal im A. T. vorkommenden Ausdruck handelt, will ich zum Schluss noch einen schlagenden Beweis hinzufügen. Die Richtigkeit obiger Erklärung wird durch den Gebrauch eines diesem חי sinnverwandten, aber bislang unerklärten Ausdrucks in der Sprache der Mischna ausser Zweifel gestellt. In der Mischna ist nämlich קונם so viel wie: ich gelobe oder schwöre; vgl. Nedarim 1, 2. 2, 1. 3, 1. 2. 3 ff. Dieser Sinn ergibt sich für den fraglichen Ausdruck unstreitig aus dem Zusammenhang. Ueber den Ursprung und die eigentliche Bedeutung des genannten Ausdrucks aber streiten schon in der Gemara zwei der ersten palästinischen Amoraïm. Nach dem einen ist der Ausdruck ein Fremdwort mit der Bedeutung „Gelübde“, nach dem andern dagegen gehört er keiner der bekannten Sprachen an, sondern ist von den ältern jüdischen Gelehrten erfunden worden;

---

worden, aber er erklärt sich vollkommen aus dem, was dort unmittelbar darauf folgt. Denn hierauf heisst es weiter אני יהוה בשבועה. Es wird also אני יהוה als Schwur gefasst, und das ist ausgedrückt, indem gesagt wird, dass אני יהוה eine Formel bildet, deren Gebrauch einem Menschen nicht gestattet ist, das heisst, es ist ein Schwur bei sich selbst.

sieh Nedarim 10a. Von den beiden Rabbinen hat der erstere nur insoweit Recht, als der Ausdruck wirklich kein hebräisches Wort ist; denn das Gelübde bezeichnet er keineswegs. קונם ist nichts anderes als das syr. ܩܢܘܡܐ und heisst, wie dieses und unser חי, eigentlich Person, ist aber, nach der Analogie von הַשֵּׁם = Namen Gottes, so viel wie: die Person Gottes. Daher heisst קונם, im adverbiellen Acc. stehend, bei der Person Gottes! oder schlechtweg bei Gott! Ungleich השם, hat קונם den Artikel nicht, weil die Sprache, aus der es entlehnt ist, den Artikel nicht besitzt, und weil man bei Fremdwörtern überhaupt den Artikel nicht gern gebrauchte. Hinzugefügt sei noch, dass auch der syrische Ausdruck vorwiegend von den Personen der Dreieinigkeit gebraucht wird.

16. Man beachte, dass im Unterschied von V. 15 hier כי, nicht אם לא auf חי פרעה folgt. Dies beruht auf einem Sprachgesetz. Wenn nämlich das Beschworene durch einen Nominalsatz ausgedrückt ist, kann der Satz mit כי eingeleitet werden oder diese Partikel auch fehlen, aber der Gebrauch von אם, respekt. אם לא ist ausgeschlossen; vgl. 1 Sam. 1, 26. 20, 3. 26, 16. 29, 6.

19. Für אחיכם ist ohne Zweifel מכם zu lesen und über die ungewöhnliche Wortfolge in מכם אחד V. 16 zu vergleichen. אחיכם אחד ist kaum hebräisch und könnte höchstens einen nicht anwesenden Bruder bezeichnen, welche Bezeichnung aber hier ausgeschlossen ist. Ueber den Gegensatz von אתם zu מכם אחד vgl. Lev. 4, 18, wo in ähnlicher Weise כל הדם mit מן הדם kontrastiert.

21. אבל, wie es hier gebraucht ist, hat mit dem gleichlautenden Worte, welches entgegensetzend ist und = aber, nichts gemein als den Gleichlaut. In letzterem, das dem arab. بَلْ entspricht, ist Aleph prosthetisch, in ersterem dagegen stammhaft. Unser אבל, von אָבַל trauern herkommend, leitet, wie das deutsche „leider", eine bedauerliche Aussage ein; vgl. 2 Sam. 14, 5. 1 K. 1, 43 und 2 K. 4, 14. Versichernd und = „in der Tat" oder „gewiss" ist אבל niemals. Woher sollte dem Worte diese Bedeutung auch kommen? Dagegen ergibt sich der Begriff des Bedauerlichen aus dem Begriff der Trauer wie von selbst, namentlich für den Hebräer, der Trauergewand auch zum Zeichen der Reue und des Bedauerns anlegt; vgl. 1 K. 20, 32 und Jona 3, 8. — ולא שמענו steht nicht für sich, sondern bildet einen Umstandssatz, und der Sinn des Ganzen ist der: dessen Seelenpein, als er uns anflehte, ohne dass wir darauf achteten, wir ruhig zusahen. Danach hätte die Seelen-

pein Josephs, wie natürlich war, erst dann ihren Höhepunkt erreicht, als er gesehen, dass sein Flehen unerhört blieb. Diese Fassung muss einleuchten, wenn man den alttestamentlichen Grundsatz „Mass für Mass“ in Betracht zieht. Nach diesem Grundsatz glaubt der Redende, dass sie, weil sie das Flehen Josephs in seiner Not nicht erhört, jetzt selber in der Lage sind, flehen zu müssen, ohne erhört zu werden. Auf diese Fassung weist auch der Ausdruck הצרה הזאת hin, der offenbar dem vorherg. צרת נפשו entspricht.

23. בינתם ist hier nicht Sache der Wahl oder des Geschmacks, denn ביניהם wäre in dieser Verbindung unkorrekt. בינתם heisst zwischen Joseph auf der einen und allen seinen Brüdern auf der andern Seite. ביניהם dagegen würde Joseph und seine Brüder zu einer Gesamtheit zusammenfassen, deren alle Individuen hinsichtlich des in Rede stehenden Gegenstands zu einander in gleichen Beziehungen standen. Mit andern Worten, der Gebrauch von ביניהם würde an dieser Stelle voraussetzen, dass so wohl Joseph in der Unterredung mit den Brüdern als auch diese im Verkehr mit einander eines Dolmetschers sich bedienten, was aber nicht der Fall war; vgl. zu 26, 28. Zu bemerken ist noch, dass bei dem Gebrauch von בֵּינוֹת, beide Parteien gleichartig sein müssen. Jos. 3, 4 z. B., wo auf der einen Seite das Volk, auf der andern aber die Bundeslade in Betracht kommt, da wäre בינותיכם für ביניכם ובינו falsch.

24. Nach Raši, der hier, wie fast immer in ähnlichen Fällen, dem Midrasch folgt, wählte Joseph aus seinen Brüdern Simeon fürs Einkerkern, weil dieser bei seinem Verkauf der Rädelsführer gewesen wäre. Für uns erklärt sich die Wahl Josephs in diesem Falle aus der hebräischen Darstellungsweise. 48, 5 lässt der Verfasser den Jacob in seiner Versicherung, dass ihm Josephs Kinder wie seine eigenen gelten sollen, sagen „Ephraim und Manasse sollen mir wie Ruben und Simeon sein“, wobei für den Vergleich Ruben und Simeon gewählt sind, weil sie, dem Alter nach die ersten, dem Redenden zuerst einfallen. Hier, wo nur einer der Brüder für die Einkerkerung gewählt werden soll, konnte der Verfasser nach dem, was Joseph nach V. 22 aus Rubens Mund vernommen, an dessen Wahl für die Einkerkerung nicht denken. Und so musste der nach Ruben kommende Simeon für ihn herhalten.

25. Aus dem oben zu V. 1 erörterten Grunde heisst das Getreide hier בר und 44, 1 אֹכֶל, nicht שֶׁבֶר. Letztere Bezeichnung, die sich auf feilgebotenes und gekauftes Getreide beschränkt, passt in diesen beiden Fällen nicht, weil der Kauf durch die heimliche

Zurückerstattung des Kaufpreises, so weit der Verkäufer in Betracht kommt, annulliert und somit das in Rede stehende Getreide zum Geschenk wurde. Dagegen heisst im folg. Verse eben dasselbe Getreide mit Bezug auf die Brüder Josephs, die von der Zurückerstattung des Geldes noch nicht wissen, wiederum שבר. Was כספיהם betrifft, so findet sich der Pl. von כסף im ganzen A. T. nur in der Josephgeschichte hier und V. 35; vgl. die Schlussbemerkung zu 40,5.

29. Der Gebrauch von קָרָה, Nebenform קָרָא, mit dem Acc. wie hier, gleichviel ob das Subjekt persönlich oder sachlich ist, beschränkt sich auf unangenehme und böse Begegnisse; vgl. V. 38. 44, 29. Lev. 10, 19. Deut. 25, 18. 31, 29. 1 Sam. 28, 10. Jer. 13. 22, Eccl. 2, 15 und 9, 11. Ueber 49, 1 und Num. 11, 23 sieh dort die Bemerkungen. Die Etymologie unseres transitiven Verbums ist dunkel — vielleicht, dass es mit קָרַר, arab. قَرَّ zusammenhängt — seine eigentliche Bedeutung aber ist ohne Zweifel starr, dann steif oder hart sein. Hieraus entsteht erst der Begriff, „hart treffen." Es gibt ein anderes קרה mit verschiedener Bedeutung; darüber sieh zu Ex. 3, 18.

35. Dieser Vers fliesst nicht aus derselben Quelle wie V. 27 und 28. Nach letzterer Quelle lag das Geld in den Säcken obenauf, sodass man es beim Aufmachen eines Sackes gleich erblicken musste. Hier dagegen, wo פי fehlt, liegt das Geld tief unten und kann erst beim Ausleeren der Säcke entdeckt werden. Nach der Quelle, woraus V. 27 und 28 fliessen mussten alle Brüder noch auf dem Wege und gleich nach der ersten Entdeckung ihr Geld gefunden haben; vgl. 43, 21. Nach der andern Quelle aber, der dieser Passus entnommen ist, ist die Entdeckung sämtlicher Gelder bis zur Ankunft daheim aufgehoben, um die Ueberraschung für Jacob als Augenzeugen beunruhigender zu machen als sie bei dem blossen Bericht seiner Söhne über das Ereignis hätte sein können. Der Versuch, die beiden Versionen vom Vorgang zu vereinigen, ist nicht besonders gelungen. Denn, wenn das Geld in den Säcken obenauf lag, musste es von allen Brüdern, deren keiner sein Tier während der ganzen langen Reise ohne Fütterung lassen konnte, noch auf dem Wege gefunden werden. Was zu dieser ungeschickten Verquickung zweier verschiedener Darstellungen Anlass gab, leuchtet freilich nicht ein, da die Entdeckung, die einer der Brüder noch auf dem Wege macht, in der Erzählung keine sichtbaren Folgen hat. — צררות כספיהם ist Pl. von צרור כספו nach der Analogie von שרי חילים von שר חיל. Diese Ausdrucksweise ist sehr spät.

36. In אתי שכלתם ist אתי, wie עלי היו כלנה am Schlusse zeigt, des Nachdrucks halber vorangestellt. In dieser Nachdrücklichkeit birgt sich der Vorwurf: euch kümmert's nicht, dass zwei von euern Brüdern dahin sind und ein dritter einer grossen Gefahr ausgesetzt werden soll; mich nur trifft alles das niederdrückend. Das „nur" kommt jedoch nicht zum Ausdruck. Die Ausschliesslichkeit, die dieses Wörtchen ausdrückt, ergibt sich in solchen Fällen für den Hebräer zur Genüge daraus, dass das Eingeschlossene in der Aussage allein da steht; vgl. zu 32, 11.

38. ביגון heisst eigenllich nicht „in Kummer", sondern es dient ב darin, um den arabischen Kunstausdruck zu gebrauchen, للتعدية d. i. es würde ein in seiner Grundform intransitives Verbum wie ירד transitiv machen, und drückt daher bei Hiph., welches ohnehin ein Objekt verlangt, die Beziehung zu einem zweiten aus. Der Schlusssatz heisst danach wörtlich: und werdet machen, dass mein graues Haar, nach dem Scheol hinabfahrend, Kummer dahin mitbringt, d. i., dass ich, wenn ich noch so alt werden sollte, bis zum letzten Augenblick meines Lebens untröstlich bleibe und mit dem Ausdruck des Kummers im Gesichte vom Leben scheide sieh zu 35, 17.

XLIII.

3. בלתי bei vorhergehender Verneinung ist = es sei denn dass, leitet also Umstände ein, unter denen das vorher Genannte nicht verneint ist.

8. Im Unterschied von V. 4 und 5, wo Piel von שלח gebraucht ist, heisst es hier שִׁלְחָה. Der Konjugationswechsel erklärt sich nach der Ausführung zu 8, 7. Im vorherg. ist Piel gebraucht, um zu sagen, dass Jacob den Benjamin unter allen Umständen und selbst auf die Gefahr hin, ihn nimmer wiederzusehen, mitschicken muss. Hier aber, wo Juda sich für die Zurückbringung Benjamins feierlich verbürgt, ist nur Kal am Platze. Im zweiten Halbvers kommt in גם אנחנו וגו' die erste Person zuerst, dann die zweite und zuletzt die dritte. Diese Aufeinanderfolge ist wohl zu beachten. In einer occidentalen Sprache, namentlich in manchen der modernen Sprachen, z. B. der englischen, würde jedenfalls der Vater zuallererst und von den beiden andern Parteien würden die Kinder zuerst genannt werden. Im Hebräischen aber weicht der Anstand dem Sprachgesetz, weshalb sich die Ordnung der drei Personen nach ihrer gramatischen Gewichtigkeit richtet.

11. זמרת הארץ, eigentlich der Gesang des Landes, bezeichnet die dem Lande eigenen feinen Naturprodukte, die der Boden anderer Länder nicht hervorbringt, und wegen welcher das Land oder, da זמר nebst seinen Derivaten bei weitem vorwiegend religiöses Singen ausdrückt, der Gott des Landes gepriesen wird.

12. כסף משנה ist genau dasselbe wie משנה כסף V. 15 (gegen Delitzsch) vergl. 2 K. 3, 19 עיר מבחור gegen Deut. 12, 11 מבחר נדריכם. Ausser dem zurückzugebenden Gelde sollten die Reisenden jetzt noch einmal so viel Geld mitnehmen als früher, um dafür doppelt soviel Getreide zu kaufen, damit sie nicht bald wieder nach Aegypten reisen müssten; vgl. zu 44, 1. Zu bemerken ist noch, dass, während das erste בידכם zur hebräischen Ausdrucksweise gehört und für uns zum Sinn des Satzes nichts beiträgt, verhält es sich mit dem zweiten anders. Denn im zweiten Halbvers ist בידכם dem בפי אמתחתיכם entgegengesetzt und daher stark betont; vgl. V. 21. Das unerklärlicher Weise vorgefundene Geld sollten sie nicht in den Säcken zurückgeben, wie es zu ihnen gekommen war, sondern von Hand zu Hand abliefern.

13. Merkwürdig ist der Ausdruck יתן לכם רחמים; vgl. Jer. 42, 12. Nach dieser Ausdrucksweise hat der zu Bemitleidende, der Barmherzigkeit Bedürftige die רחמים an sich. Vergleichen liesse sich lat. „misericordiam habere", Cicero Mur. 40, was nicht heisst Mitleid haben — denn dies wäre misericordiam tribuere — sondern Mitleid erregen. Doch gestaltet sich der Ausdruck im Hebräischen manchmal anders oder bleibt unverändert und erhält dennoch andere Bedeutung; vgl. 1 K. 9, 50 und Deut. 13, 18.

15. Warum die Massora hier wie auch Jer. 17, 18. משנָה gesprochen wissen will statt משנֵה, wie der st. constr. nach der Regel lauten müsste, leuchtet nicht ein. Sie fassten den Ausdruck offenbar als Massangabe und danach כסף in demselben casus als Apposition dazu. Aber aus welchem Grunde sie das gerade an diesen beiden Stellen tut, lässt sich, wie gesagt, nicht angeben; vgl. zu 45, 2.

16. והכן ist nicht von der Zubereitung der Speisen zu verstehen, in welchem Sinne der Ausdruck unhebräisch wäre; vgl, zu Ex. 16, 5. Das Verbum heisst hier, wie immer, vorbereiten. Es wäre auch sonderbar, wenn Joseph es nötig gehabt hätte, die Zubereitung der Speisen speziell zu befehlen. Dagegen ist es ganz natürlich, dass selbst ein Grossvezier, wenn er elf Person zu Tische laden will, hinreichende Vorbereitung für so viele Gäste anordnet. Zum Ueberfluss vergleiche man Neh. 8, 10, wo אין נכון לו nicht heisst

„jemand der keine zubereitete Speise hat“, sondern jemand, der mit Speise überhaupt nicht versehen ist.

18. להתגלל עלינו kann unmöglich heissen „um über uns herzufallen.“ Denn Aegypten war ein zivilisiertes Land, und in einem solchen kann niemand über einen andern ohne weiteres herfallen und ihn zu seinem Sklaven machen. Der fragliche Ausdruck ist = um einen Vorwand gegen uns zu gebrauchen, wörtlich um eine Ursache gegen uns zu ersinnen. Ueber diese Bedeutung vgl. das häufige בגלל und den Gebrauch von Pilpel unseres Verbums in der Sprache der Mischna zur Bezeichnung des Herbeiführens und Verursachens, so z. B. Tosifta Joma Kap. 5: מגלגלין זכות על ידי זכאי die himmlischen Mächte lassen das Gute durch einen guten Menschen zustande kommen; und mit hervortretendem Begriff des Vorwands Jeruschalmi Schebiith Kap. 5 gegen Ende: אתם מגלגלין עלינו פיסים*) ihr legt uns unter irgend einem Vorwande Steuern auf. Aus dem oben angeführten Grunde kann auch ולהתנפל nicht richtig überliefert sein. Ausserdem war Hithp. von נפל höchst wahrscheinlich gar nicht im Gebrauch; vgl. zu Deut. 9, 18. Ueberhaupt, wo von einem in mehr als einer Konjugation so häufig vorkommenden Verbum wie נפל Piel fehlt, findet sich in der Regel auch Hithp. nicht. Der Text hatte für das fragliche Wort ursprünglich וּלְהִתְנַכֵּל. Dieses passt hier vortrefflich. In einem Lande, wo offene Gewalttätigkeit nicht geübt werden darf, muss man sich durch List einen Schein von Recht geben, wenn man jemanden zu seinem Sklaven machen will. Joseph, meinten die Brüder, wollte die Geldangelegenheit als solchen Vorwand gebrauchen.

19. Die hierauf folgende Mitteilung machen die Brüder Josephs ehe sie ins Haus treten, um einer möglichen Frage des Mannes über das in den Säcken gefundene Geld zuvorzukommen. Denn nur die ungeforderte Rückerstattung des Geldes konnte ihre Ehrlichkeit über allen Zweifel feststellen.

27. העודנו חי ist ein Idiotismus und heisst nichts mehr als: wie geht es ihm? Das geht aus 1 K. 20, 32 hervor, wo man sich nach jemandem in dieser Weise erkundigt, über den kein Zweifel sein kann, dass er noch am Leben ist. Für ויקדו וישתחוו lies וַיִּקֹּד וַיִּשְׁתַּחוּ und fasse Joseph als Subjekt. Für diese Lesart zeugt zum Teil das Kethib. Joseph, als er die Kunde von dem Wohlbefinden

*) Letzterer Satz ist von Levy NHW s. v. גלגל falsch wiedergegeben. Ebenso ist dort das Zitat aus Keth. 78 a und b (eigentlich Mischna Keth. 8, 1) nicht richtig übersetzt.

des Vaters vernahm, verbeugte sich, was so viel sagen wollte wie: es freut mich, dies zu hören. Hierdurch verriet aber Joseph keineswegs seine Gefühle. Er hatte einmal nach des alten Vaters Befinden gefragt, was bloss als Höflichkeit aufgefasst werden konnte, und aus Höflichkeit konnte er auch sagen, dass ihn die günstige Antwort freue. LXX, die das Ganze missverstanden, glaubten zu einer Ergänzung greifen zu müssen, wie sie denn auch לו nach וישתחו hinzufügen. Aber auch vor diesem Verbum bringen sie den im hebr. Texte fehlenden Satz ויאמר ברוך האיש ההוא ליהוה zum Ausdruck. Dieser Satz ergibt sich schon durch יהוה im Munde des sich verstellenden Joseph als unecht.

29. Ueber אחיו = sein Vollbruder vgl. zu 34, 13. הזה אחיכם ist eigentlihh nicht Frage, da keine Antwort darauf folgt, was sonst nicht der Fall sein würde. In diesem Satze dient die Fragepartikel nur dazu, der Aussage mehr den Charakter einer blossen Vermutung als einer positiven Behauptung zu geben. Der Sinn ist: das ist wohl euer Bruder. Dieser Gebrauch des He interrog., der uns hier unzweifelhaft begegnet, und von dem mir ein zweites Beispiel jedoch augenblicklich nicht einfällt, ist wohl zu beachten.

32. לבד heisst alle drei Mal nicht „an einem besondern Tische“, sondern nur „in einer besondern Schüssel.“ Die ägyptischen Gäste assen auch für sish allein, doch nicht weil sie mit Joseph, der ein Hebräer war, aus derselben Schüssel nicht essen wollten. Daran ist bei der jetzigen Stellung Josephs nicht zu denken. Das Arrangement war so getroffen, nur damit sich die Brüder Josephs durch die Separation nicht beleidigt finden.

33. לפניו ist = auf seine Anordnung; vgl. zu 17, 18 und Pesach. 119 a, wo der Jes. 23, 18 vorkommende Ausdruck ישבים לפני יהוה im Sinne von „die da so sitzen, wie es JHVH will“ verstanden und daraus der Schluss gezogen wird, dass im Lehrhaus jedem Hörer der nach dem Grade seiner Gelehrsamkeit ihm gebührende Platz eingeräumt werden muss. Nur so erklärt es sich, dass die Brüder Josephs über die Art, wie sie zu sitzen kamen, in Erstaunen geraten konnten. Joseph, der später die Wahrsagerkunst zu besitzen behauptet, vgl. 44, 5 und 15, gibt seinen Brüdern durch diese ihnen unerklärliche Anweisung der Plätze nach dem Alter eines jeden von ihnen eine Probe seiner vorgeblichen Kunst.

34. Den ersten Satz pflegt man hier zu übersetzen „und er liess ihnen Gerichte vorlegen, die vor ihm standen.“ In diesem Sinne versteht man gewöhnlich משאת auch im zweiten Halbvers.

Allein abgesehen davon, dass נשא משאת das nicht heissen kann, und dass die Gabe an Lebensmitteln nicht משאת sondern מָנָה heisst, vgl. Ex. 29, 26. Lev. 7, 33. 8, 29. 1 Sam. 1, 4. 5. 9, 23. Neh. 8, 10 und Esther 9, 19. 22, leuchtet nicht ein, welche Bewandtnis es mit dem „Stehen der Gerichte vor ihm“ gehabt hätte. Ausserdem hätte Benjamin danach fünf Portionen zu essen bekommen! Das wäre eine barbarische Auszeichnung des geliebten Bruders. Nicht doch; מאת, welches durch Dittographie aus dem vorherg. Worte entstanden, ist zu streichen und das Ganze im Sinne von Num. 6, 26 zu verstehen. Joseph ass mit den Brüdern nicht zusammen, doch war er während des Mahles huldvoll gegen sie und lächelte ihnen öfter freundlich zu. Dem Benjamin aber lächelte er fünfmal so oft zu als irgend einem der andern Brüder. Für משאַת liest man ungleich besser משאֹת und fasst dieses alle drei Mal als Pl. von משא, denn der stehende Ausdruck ist משא פנים, wenn auch in etwas anderem Sinne; vgl. 2 Chr. 19, 7.

XLIV.

1. Man beachte hier den Satz כאשר יוכלון שאת, der bei dem ähnlichen Befehle 42, 25 fehlt. Die Sache erklärt sich aus dem, was zu 43, 12 gesagt wurde. Das in die Säcke getane Getreide repräsentierte jedes Mal des Geldes Wert. Dieses zweite Mal, wo der Betrag verdoppelt worden war, war auch die Ladung doppelt und darum so schwer, dass deren Transport auf den mitgenommenen Tieren gerade noch möglich war.

2. כסף שברו fügt eigentlich zu כסף איש im vorherg. Verse nichts Neues hinzu, ist aber dennoch hier gesetzt, um dem Missverständnis vorzubeugen, als sollte im Falle Benjamins der silberne Becher in seinem Sacke das Geld ersetzen, welches in den Sack eines jeden der andern Brüder kam. Dass der Becher des Grossveziers des Königs von Aegypten Silber und nicht Gold ist, zeugt von der Armut in Israel zur Zeit des Verfassers.

4. לא הרחיקו ist Umstandssatz ohne Waw, wie öfter solche Sätze, aber nur wenn sie verneint sind wie hier; vgl. 27, 2. Ex. 21, 11. 22, 12. Num. 11, 6. Deut. 21, 1. Um nicht gröblich gegen die Wahrheit zu verstossen, ist hier und im folg. Verse die Beschuldigung sehr allgemein gehalten und der Diebstahl nicht ausdrücklich erwähnt. Denn das ἱνατί ἐκλέψατέ μου τὸ κόνδυ τὸ ἀργυροῦν, womit V. 5 bei den LXX anfängt, beruht auf blosser Vermutung und zeigt keinen guten Geschmack.

5. Streiche nach einer einzigen Handschrift das zweite בו. Nur der Umstand, dass Joseph die Wahrsagerkunst versteht, kann hier in Betracht kommen; welcher Mittel er sich bei der Ausübung dieser Kunst bedient, das bleibt sich gleich; vgl. V. 15. Danach gehen die beiden Gründe, die hier für das Unterlassen des zur Last gelegten Betragens gegeben werden, dahin, dass Joseph selber aus dem betreffenden Becher zu trinken pflegt und darum dessen Verlust nicht leicht nehmen kann, und dass er, der Wahrsagung kundig, bestimmt wissen kann, in wessen Händen der vermisste Gegenstand sich befindet.

7. Ein Vergleich der Ausdrucksweise in למה ידבר וגו׳ mit der Abwehrung einer Rede seitens einer gleichgestellten Person 1 K. 22, 8 zeigt, dass למה mit folgendem Imperf. in der Anrede eine gelinde Verneinung ist, wodurch der Satz die Form einer milden oder respektvollen Missbilligung der Handlung erhält; vgl. Ex. 5, 15. 1 Sam. 24, 10 und besonders 2 Sam. 13, 26, an welcher letzterer Stelle eine Frage vollends undenkbar ist. Daher wird diese Partikel am häufigsten in der Anrede an JHVH gebraucht; vgl. Ex. 32, 12. Jer. 14, 8. 9. Hib. 1, 3 und Ps. 10, 1.

8. Wie נגנב dem vorherg. השיבנו entgegengesetzt ist, so steht מבית ארניך dem מארץ כנען gegenüber. Das Ganze besagt danach, dass Leute, die in der fernen Heimat entdecktes fremdes Eigentum, das sie ohne jedes Risiko hätten behalten können, den weiten Weg dem vermutlichen Eigentümer zurückgebracht haben, an Ort und Stelle nicht stehlen können, wo man Gefahr läuft, auf frischer Tat ertappt zu werden.

9. Waw in ומת ist Waw apodosis, weil אשר ימצא וגו׳ virtuell einen Bedingungssatz gleichkommt; vgl. 17, 14. Neben אשר ימצא אתו heisst אתם die übrigen von euch; vgl. zu 3, 2.

10. Hier kommt nach der traditionellen Erklärung weder גם noch עתה zu irgend welcher Geltung, und der ganze zweite Halbvers bleibt in Widerspruch mit dem ersten, da das Urteil zuletzt doch wesentlich verschieden lautet von dem, das die Beschuldigten selber über sich sprechen. גם ist hier konzessiv und = trotzdem, obgleich, und עתה ist so viel wie: unter diesen Umständen; vgl. den öfteren Gebrauch von ועתה im Sinne von „quae cum ita sint.“ Danach heisst das Ganze wie folgt: obgleich es unter den obwaltenden Umständen so sein müsste wie ihr selber sagt, soll dennoch nur derjenige u. s. w.; vgl. Raši. Ueber das nicht ausgedrückte „nur“ vgl. zu 42, 36.

14. Juda ist an dieser Stelle besonders hervorgehoben, weil er von nun an allein das Wort führt, während bis dahin alle Brüder gesprochen hatten. Diese Eigenheit der hebräischen Darstellung, dass sie die Person oder Sache, die eine besondere Rolle spielen soll, nicht auf einmal auftauchen lässt, sondern schon vorher an passender Stelle in den Vordergrund stellt, ist wohl zu beachten und darüber die Schlussbemerkung zu 24, 50 zu vergleichen.

15. Mit הלא ידעתם spielt Joseph auf die Probe an, die er den Brüdern durch die Anweisung der Plätze am Tische von seiner Wahrsagerkunst gegeben hatte; vgl. zu 43, 33.

16. אלהים ist hier Bezeichnung für Obrigkeit, namentlich Richter, und für מצא muss man demgemäss מצאו lesen. Der Sing. ist durch Missverständnis des Subjekts entstanden. Das Perf. drückt, wie öfter, eine mit Sicherheit zu erwartende Handlung aus. Danach ist der Sinn: der Richter kann deine Sklaven nur schuldig finden, da die Umstände für ihre Schuld sprechen. Dies ist als Grund angeführt, warum auf eine weitere Verteidigung verzichtet wird. Denn auch im Folgenden macht Juda in seiner Anrede an Joseph keinen Versuch, die Beschuldigung zurückzuweisen. Wenn man אלהים hier in der Bedeutung „Gott“ fasst, gibt der Satz keinen für den Zusammenhang passenden Sinn.

18. Die Schlussworte geben den Grund an, warum Joseph den Redenden geduldig anhören muss, nicht warum er ungehalten werden könnte. Der Vertreter des Königs muss, wie dieser selber, den Angeklagten in allem, was er zu seinen Gunsten vorbringen mag, geduldig anhören. Doch beabsichtigt Juda, wie schon oben angedeutet, mit der nun folgenden Rede keine Zurückweisung der Beschuldigung, da er wohl sieht, dass unter den fatalen Umständen die Beweise der Schuld der Art sind, dass auf eine Verteidigung verzichtet werden muss. Der Zweck der Rede Judas ist lediglich die Bewirkung, dass er selber statt des schuldig befundenen Benjamin zur Strafe als Sklave zurückgehalten werde.

22. עזב kann gut klassisch nicht von einer blossen Trennung gebraucht werden. Dieses Verbum heisst nur „im Stiche lassen“, „die Sorge für etwas, um das man sich zu kümmern pflegt, fahren lassen und sich darum nicht mehr kümmern. Hier ist dieses Verbum am Platze, weil Jacob nach V. 30 an Benjamin mit allen Fasern seines Herzens hing,' weshalb eine längere Trennung von ihm möglicher Weise den Tod des alten Mannes zur Folge haben könnte. Die Neuern scheinen sich nicht viel um die Beziehung

von ומת zu kümmern. Ibn Esra meint, Subjekt zu diesem Verbum könne ebenso der Junge wie der Vater sein, was jedoch nicht wahr ist. V. 31 zeigt unverkennbar, dass hier von dem möglichen Tode des Vaters die Rede ist.

28. ויצא מאתי heisst nicht „er ging fort von mir", wie man zu übersetzen pflegt, sondern „er wurde mir genommen." Ueber die Ausdrucksweise vgl. Jer. 10, 20.

31. Hier bringen die alten Versionen אתנו hinter הנער zum Ausdruck, und danach ergänzen auch manche der Neuern, doch ist dies unnütze Mühe; vgl. 42, 36 ושמעון איננו.

32. כי ist = weil, und der damit eingeleitete Satz bildet die Begründung zu V. 34; vgl. 3, 14 uhd 17.

33. ועתה an der Spitze ist hier so viel wie unbetontes „so" und dient dazu, den Nachsatz hervorzuheben. Die Hervorhebung ist in diesem Falle nötig, weil der Vordersatz ungemein lang ausgefallen ist.

XLV.

2. Warum בכי an dieser Stelle trotz der Pause בְּכִי und nicht vielmehr, wie Jes. 15, 3. 22, 4 und öfter, בֶּכִי gesprochen werden soll, ist kein triftiger Grund vorhanden. Auf eine ähnliche massoretische Grille haben wir bereits oben zu 43, 15 aufmerksam gemacht. וישמע בית פרעה ist = und die am Hofe Pharaos hörten davon. Ueber diesen Gebrauch von שמע vgl. 21, 26. Die Aegypter, die Joseph von sich weggeschickt hatte, hörten im Fortgehen sein Gewein, und durch sie erfuhren auch die Höflinge davon. Dass Joseph laut genug weinte, um am Hofe Pharaos oder in den Häusern der Höflinge gehört zu werden, daran ist nicht zu denken. Doch denken bornierter Weise so alle Neuern.

4. In dem Relativsatz stimmt das Suff. in אתי in der Person mit dem Subjekt, nicht dem Prädikat des Hauptsatzes überein. Die Konstr. ist echt semitisch; vgl. für das Hebräische Ex. 20, 2. Num. 22, 30. Ri. 13, 11 und 1 K. 13, 14.

6. אין חריש וקציר verneint nur einen Begriff, nämlich das Pflügen, worauf eine Ernte folgt. Man wird wohl pflügen mögen — denn das kann man ja auch in der grössten Hungersnot tun — aber diese Mühe wird keine Ernte bringen. Diese Fassung allein ist hier sprachlich möglich, weil sonst die Negation vor dem zweiten Nomen wiederholt werden müsste; vgl. Lev. 11, 10 אין לו סנפיר וקשקשת gegen Jos. 6, 1 אין יוצא ואין בא.

7. Man muss sehr kurzsichtig sein, um nicht zu sehen, dass hier ולהחיות für וְלִהְיוֹת verlesen oder verschrieben ist. Bei letzterer Lesung bezeichnet לכם einfach den Dativ und braucht nicht „etliche von euch“ wiedergegeben zu werden, wie dies bei Kautzsch-Socin und auch sonst gegen alle Grammatik und Logik geschieht. Subjekt zu diesem Inf. ist Joseph. גדולה heisst grossartig; vgl. Ex. 3, 3. Danach ist der Sinn: und damit ich euch zur wunderbaren Rettung diene. Eigentlich aber hat פלטה so wohl wie auch שארית konkrete Bedeutung. Beide bezeichnen den Teil einer Gesamtheit, der nach einer vernichtenden Katastrophe übrig bleibt, doch letzteres nur mit Bezug auf die eigene Existenz des Entkommenen, ersteres aber insofern, als der gerettete Teil die Fortpflanzung der Gesamtheit sichert. Joseph in Aegypten sollte als Grossvezier oder Vizekönig den Fortbestand und die Fortpflanzung der Familie Jacob sichern.

8. Ueber שלחתם sieh die Ausführung zu 8, 7. Danach müsste es an dieser Stelle mit Bezug auf die Brüder, die ihn auf Nimmerwiedersehen fortgeschickt hatten, eigentlich שִׁלַּחְתֶּם heissen. Allein von den Brüdern wird dabei abgesehen. In Betracht kommt nur אלהים, das folgende Subjekt, und aus diesem Grunde ist hier Kal, nicht Piel am Platze. Denn Joseph war in Aegypten mit Gott, der ihn dahin geschickt hatte, gleichsam in geistigem Rapport geblieben, indem er seinen Plänen und Zwecken diente; vgl. V. 7.

11. תורש kann in der überlieferten Aussprache nur Niph. von ירש sein. Aber dieses Niph. kommt im Perf., welches die Abstammung des Verbums unverkennbar zeigen würde, nicht nur nicht in der Bedeutung „verarmen“, sondern überhaupt nicht vor. Auch das Partizip Niph. von ירש, das ebenfalls die Abstammung klar machen würde, findet sich nirgends. Dieser Umstand allein genügt, die Ueberlieferung dieses Niph. in Zweifel zu stellen. Dazu kommt aber noch, dass es unerklärlich ist, wie ירש in irgend einer Konjugation zu dieser Bedeutung kommen kann. In Anbetracht dessen vermute ich, dass die fraglichen Formen überall אוּרַשׁ, תּוּרַשׁ, יוּרַשׁ u. s. w. als Imperf. Hoph. von רוש zu sprechen sind; vgl. den Gebrauch des Perf. Kal. dieses letzteren Verbums Ps. 34, 11 und das häufige substantivisch gebrauchte Partizip.

12. Ueber אחי בנימין vgl. zu 31, 53. Hier geht אחי dem Namen בנימין voran, weil es so viel ist wie: mein Vollbruder und eben darum hervorgehoben werden muss. Den zweiten Halbvers versteht man von alters her von der Sprache, in der Joseph nunmehr redete, die natürlich Hebräisch oder jedenfalls die Sprache der

Brüder war. Aber dass jemand Hebräisch sprechen kann, ist nicht einmal ein Beweis, dass er überhaupt ein Hebräer ist — hatte sich doch nach 42, 23 in Aegypten ein Dolmetscher für das Hebräische gefunden, der sicherlich nicht beides, Aegypter und Hebräer, sein konnte — geschweige denn dass er ein bestimmter Hebräer ist. Joseph konnte daher unmöglich aus seiner Fähigkeit, hebräisch zu sprechen, den Beweis führen wollen, dass er der Bruder der Angeredeten ist. Ausserdem müsste es, wenn die Worte in dem traditionellen Sinne verstanden werden wollten, wohl מדבר ohne den Artikel heissen. פי ist hier für uns so viel wie אֲנִי, nichts mehr. Im Hebräischen ist hier פי gewählt aus mehreren Gründen, nämlich um die Gegenüberstellung von Mund und Augen zu erzielen, dann weil das Prädikat ein Verbum des Sprechens ist, und endlich weil Joseph aus dem Inhalt seiner bisherigen letzten Rede den Beweis für seine Identität erbringt. Denn in Aegypten konnte nur Joseph wissen, dass die Angeredeten einen Bruder dieses Namens hatten, den sie nach Aegypten verkauft; eben so konnte nur Joseph den Namen des jüngsten und jüngst hergebrachten Bruders wissen, da die Brüder diesen ihm gegenüber nie mit Namen genannt hatten. Der Sinn des fraglichen Satzes ist also einfach: dass ich es bin, der zu euch spricht, d, i., dass Joseph zu euch spricht.

17. בעיר findet sich im A. T. nach der Massora sechsmal, in Wirklichkeit aber siebenmal — vgl. zu Ex. 12, 38 — immer nur im Sing. in kollektivischem Sinne. Das Wort bezeichnet das Lastvieh mit Ausschluss des Pferdes, welches die Hebräer in der ältern Zeit gar nicht kannten und später nur im Kriege gebrauchten.

19. Für ואתה צויתה זאת ist ohne Zweifel ואת המצוה הזאת zu lesen und dieses als Objekt zu עשו zu fassen. Demnach ist dieser Satz Fortsetzung der von Pharao befohlenen Anrede an die Brüder, nicht Wiederaufnahme der Anrede an Joseph selbst. Gunkel, der וְאַתָּה צִוִּיתִי liest und dieses im Sinne von „dies aber befehle ich" fasst, vergisst oder weiss nicht, dass אתה nur nach rückwärts, aber nicht nach vorn hinweisen könnte.

22. Für das erste חלפות, das ohne entsprechendes Zahlwort keinen befriedigenden Sinn gibt, lese man חלפה. Danach hätte Benjamin auch an Gewändern fünfmal so viel erhalten als irgend einer der andern Brüder; vgl. 43, 34.

24. Was אל תרגזו hier heisst, ist nicht ganz klar. Gunkel versteht darunter: „habt keine Angst, dass ich noch weiter zürnen könne," aber dazu passt בדרך nicht, welches sichtlich zeigt, dass hier vor etwas gewarnt wird, das besonders auf dem Wege passieren und gefährlich werden könnte. Am sichersten fasst man den Ausdruck nach Onkelos im Sinne von „zankt nicht." Sam. bietet eine Hithpaelform, was noch besser ist. Aber auch Kal kann bei nicht genannter Beziehung reziproke Bedeutung haben; vgl. zu 38, 14. Danach geht die Einschärfung dahin, dass die Brüder auf dem Wege nicht zornig werden gegen diejenigen von ihnen, die den Hass gegen Joseph am meisten geschürt hatten und an seiner Behandlung besonders schuld waren. Dies hielt Joseph für besonders auf der Reise gefährlich, weil er fürchtete, dass sie, die ihn selbst anfangs hatten töten wollen, vgl. 37, 20, auf dem Wege unter sich infolge gegenseitiger Vorwürfe aneinander geraten und sich morden könnten.

26. Mit וכי wird die direkte Rede fortgesetzt, nicht zur indirekten übergegangen. Es scheint, dass hier durch כי das Folgende als etwas minder Wichtiges dargestellt wird. Immerhin hat der Gebrauch dieser Partikel in solchem Zusammenhang etwas Ungewöhnliches, Gekünsteltes möchte ich sagen. Im zweiten Halbvers ist für das widersinnige ויפג entschieden ויפן zu lesen und Deut. 30, 17 zu vergleichen. ויפן לבו ist = er kehrte sich nicht daran.

28. רב sagt Jacob mit Bezug auf seinen bisherigen Unglauben, und das Wörtchen ist so viel wie: genug, nun zweifle ich nicht mehr.

XLVI.

1. Ueber die ungewöhnliche Wortfolge in אביו יצחק sieh die Bemerkung zu 31, 53.

2. Von מַרְאָה kommt merkwürdiger Weise der Sing. im st. constr. nirgends vor. Ueberall tritt der Pl. dafür ein, wie hier.

3. Da רְדָה als Inf. constr. von ירד beispiellos ist, so liest man für מרדה wohl besser מֵרֶדֶת oder noch besser einfach רְדָה als Imperativ. Bei letzterer Lesung wäre das vorherg. Verbum, wie öfter, absolut gebraucht.

4. Im zweiten Halbvers ist der Text kaum richtig überliefert. Gewöhnlich versteht man die Worte vom Zudrücken der Augen. Aber abgesehen davon, dass im A. T. sonst nirgends von so etwas die Rede ist, ist „die Hand auf die Augen tun" noch lange nicht

sie zudrücken. Ausserdem erwartet man hier eine wichtigere und tröstlichere Versicherung als die, dass Joseph dem toten Vater die Augen zudrücken wird. Endlich vermisst man dabei in dieser letzten Verheissung an Jacob jede Anspielung auf seine Familie. Ich vermute nun, dass der Text ursprünglich בניך für עיניך las. Die Hand über jemanden legen ist hebräisch so viel wie: ihn unter seine Kontrolle stellen; vgl. Ps. 139, 5. Hi. 9, 33. 13, 21. Und dieser Gedanke passt hier sehr gut. Denn Jacob war immer ein schwacher Vater, und später waren ihm die Söhne über den Kopf gewachsen. Sie hatten um diese Zeit so manches getan, wovor ihm grauen, oder dessen er sich schämen musste; vgl. 34, 25—30 und 35, 22. Solchen unbändigen Burschen tat es jetzt, wo der Vater hochbetagt und schwächer war, gut, unter die Kontrolle eines starken Mannes wie Joseph, von dem noch nunmehr ihre Existenz ganz abhängen sollte, gestellt zu werden. Uebrigens ist „über jemanden die Hand legen“ auch so viel wie ihn schützen, vgl. Ps. 80, 18, und auch daran — allein oder neben dem andern Begriff — lässt sich hier denken, wenn man, wie oben vorgeschlagen, בניך für עיניך liest.

5. וישאו בעגלות heisst nicht „sie hoben auf die Wagen. Das ginge mit Bezug auf den Alten und die Kleinen wohl an, aber nicht mit Bezug auf נשיהם. Hinsichtlich der Damen wäre dies eine anachronistische Galanterie. Der Ausdruck heisst nichts mehr, aber auch nichts weniger als „sie transportieren, brachten fort auf den Wagen“; vgl. im zweiten Halbvers und 44, 1 לשאת. — Zu beachten ist auch, dass so wohl hier wie oben 45, 19 und 27 nur von den Wagen die Rede ist, die Pharao für den Transport zur Verfügung gestellt hatte, die daran gespannten Zugtiere aber nicht erwähnt werden. Das hat seinen Grund darin, dass die Hebräer, wie an anderer Stelle gezeigt werden soll, in der ältern Zeit vor Pferden einen unüberwindlichen Abscheu hatten. Pharao unterliess es daher, Josephs Brüdern Pferde anzubieten, und für hebräische Leser verstand es sich von selbst, dass zum Zwecke des Transports die Wagen mit Rindern bespannt wurden; vgl. Num. 7, 3 und 1 Sam. 6, 7.

6. Bei der massoretischen Setzung des Athnach ergänzt sich wohl das Subjekt zu ויבאו aus בני ישראל in V. 5, aber unser zweiter Halbvers schwebt in der Luft. Am besten liest man כנען mit Athnach, fasst יעקב וכל זרעו als Subjekt des letztern Verbums und zieht אתו zum folgenden Verse.

7. Dass das Schlusswort des vorherg. Verses hierher zu ziehen ist, ist schon oben gesagt worden. Aber damit allein ist hier die Sache noch nicht abgetan. Man muss auch das Athnach beim dritten בניו setzen. Dann enthält der erste Halbvers zwei asyndetisch aneinander gereihte Nominalsätze, in deren jedem אתו nachdrucksvoll vorangestellt ist, und im zweiten Halbvers bildet כל זרעו das Objekt des Verbums.

8. בני ישראל heisst hier nicht Söhne oder Nachkommen Israels sondern ist Bezeichnung des auserwählten Volkes und = Israeliten. Nur bei dieser Fassung des Ausdrucks passt יעקב ובניו als Apposition dazu.

15. Wie בנים und יצאי ירך nicht nur Kinder, sondern auch Enkel, Urenkel und schlechtweg Nachkommen bezeichnen, so wird hier von Lea gesagt, dass sie alle Genannten gebar, obgleich die meisten von ihnen nur ihre Enkel und Urenkel waren. Aehnlich heisst es auch im Folgenden von den andern Frauen Jacobs; vgl. 36, 12ff.

20. Die Konstruktion ist hier ungefähr wie die zu 35, 36 erörterte, nur dass hier das unpersönliche Verbum kein Objekt hat und אשר auf die Handlung sich bezieht. In einer occidentalen Sprache lässt sich diese Konstruktion nicht nachahmen. Im Deutschen z. B. würde das Ganze wörtlich, wie es kaum sagbar ist, also lauten: und es war für Joseph ein Gebären geschehen, womit ihm Asnath u. s. w. den Manasse und den Ephraim geboren hatte.

28. Hier knüpft die Erzählung an V. 7 an. Die genealogische Tafel dazwischen ist also ein Einsatz aus anderer Quelle. Für להורת, welches absolut keinen Sinn gibt, lies nach LXX, Sam. Syr. לְהֵרָאוֹת und vgl. V. 29 וַיֵּרָא אליו. גֹּשְׁנָה, welches andere danach unerklärlich finden, heisst nicht nach Gosen, sondern in Gosen. Dass die Endung â am Nomen nicht nur einen casus bezeichnet, der von einem Verbum der Bewegung, sondern auch einen solchen, der von einem Verbum der Ruhe abhängt, ist schon oben nachgewiesen worden.

30. פניך ist = deine Person, das heisst in diesem Zusammenhang dich, und die Konstr. ist dieselbe wie 1, 4, denn der Sinn ist: nachdem ich gesehen, dass du wohlbehalten bist; vgl. zu 43, 27.

32. Für היו liest man besser הֵם, welches hier vollkommen genügt. Anders verhält sich die Sache V. 34.

34. An dieser Stelle ist היו wegen der Zeitangabe nach den beiden termini hin am Platze.

XLVII.

2. In den Wörterbüchern ist unser מקצה mit מִקָּצֶה 19, 4 zusammengeworfen und zuerst für מִקָּצֶה die Bedeutung „alles zusammen“ aufgestellt, dann unser מקצה אחיו durch „aus der Gesamtheit seiner Brüder“ erklärt. Allein, abgesehen davon, dass es unbegreiflich ist, wie ein Wort, dessen eigentliche Bedeutung „Ende“ ist, auf einmal „Gesamtheit“ heissen kann, und auch davon, dass קצה danach hier blosses Flickwort wäre, wo bleibt da die Logik? Denn wenn 19, 4 die Proposition in מִקָּצֶה zum Idiotismus gehört, wie kann hier מקצה heissen „aus der Gesamtheit?“ Tatsächlich aber haben die beiden genannten scheinbar gleichen Ausdrücke mit einander nur den Grundbegriff, nicht aber die idiomatische Bedeutung gemein. Die beiden Ausdrücke sind nur scheinbar gleich, weil bei ersterem die Präposition, absolut gebraucht, zum Idiotismus gehört und einen Teil von ihm ausmacht, während sie hier partitiven Sinn hat und von לקח abhängt. Ersterer Ausdruck ist bereits oben an der Stelle, wo er zum erstenmal vorkommt, erklärt worden. Letzterem aber liegt eine allgemeine Erfahrung zu Grunde. Wenn nämlich mehrere lebende Wesen beisammen sind, drängen sich die kräftigern und tüchtigern nach aussen und lassen die schwächern in der Mitte. Aus diesem Grunde bezeichnet קָצֶה, das nach der Ausführuug zu 4, 3 eigentlich nicht Endpunkt, sondern Endteil heisst, an sich und ohne jegliche Präposition den besten Teil einer Gesamtheit lebender Wesen. Das Nomen findet sich so im Sing., wie hier, oder im Pl., der im st. constr. קְצוֹת lautet (denn קָצָה, mit dem die Wörterbücher קְצוֹת in Verbindung bringen, hat keinen Pl.); vgl. zu Num. 11, 1. Ri. 18, 2. 1 K 12, 31. 13, 33 und 2 K. 17, 32. Ja, es gibt sogar ein denominiertes Verbum, das diese spezielle Bedeutung des Nomens ausdrückt; sieh zu 2 K 10, 32 und Pr. 26, 2. Dieser Sinn des Wortes liegt hier auf der Hand; denn es ist natürlich, dass Joseph, der etliche seiner Brüder dem Könige vorstellen wollte, zu diesem Zwecke die tüchtigsten unter ihnen auswählte.

3. Dass רֹעֵה hier nicht richtig ist, leuchtet bei dem Pl. des Subjekts leicht ein. Sam. und sehr viele hebr. Handschriften lesen dafür רֹעֵי. Dieses wäre freilich das Natürlichste, doch liegt es graphisch zu fern. Am sichersten liest man רָעֹה als Inf. absol. Ueber die Konstr. vgl. Ez. 1, 14. Der Inf. ist an dieser Stelle gewählt, weil er hinsichtlich der Zeitsphäre unbeschränkt ist, wes-

halb er hier die 46, 34 hinzugefügte Zeitbestimmung מנעורנו ועד עתה ersetzen kann.

5. Hier und im folg. hat man nicht nötig, dem wohl nach blosser Vermutung geänderten und erweiterten Texte der LXX zu folgen, wie manche Erklärer es tun, wenn man אליך betont. Denn in der Mitteilung seines Vorhabens an die Brüder 46, 31 sagt Joseph באו אלי, aber in seinem Bericht an Pharao lässt er bescheidener Weise אלי aus; vgl. V. 1. Pharao dagegen antwortet darauf wie folgt: deine Familie ist nicht wie andere Einwanderer aufs Geratewohl hierher gekommen; sie ist zu dir, meinem Grossvezier, gekommen, in der Not von dir Hilfe erwartend, und diese gestatte ich dir hiermit ihnen aufs glänzendste zu gewähren. Für ויש, das in dieser Verbindung durchaus unhebräisch ist, lese man כי יש. Die Korruption entstand, nachdem Jod irrtümlich ausgefallen war, worauf man das verwaiste Kaph in Waw änderte und zum folg. Worte schlug.

Was אנשי חיל betrifft, so hat der Ausdruck איש חיל zwei Bedeutungen, Krieger und Edler oder Biederer. In der erstern Bedeutung findet sich der Ausdruck meistens im Pl.; wo der Sing. vorkommt ist er in kollektivem Sinne gebraucht. In letzterer Bedeutung, in welcher auch das fem. אשת חיל vorkommt, vgl. Ruth 3, 11 und Pr. 31, 10, kann der Ausdruck mit Heer nichts zu tun haben, denn es ist nicht denkbar, dass „Mann des Heeres" so viel wäre wie Biedermann oder Edler. Noch unbegreiflicher wäre, wie man אשת חיל sagen konnte, wenn man bei חיל an Heer dachte. Ich vermute, dass in איש חיל im Sinne von „Edler", „Braver" חיל ein Fremdwort und mit خَيْل identisch ist. Im Arab. wird خيل, ebenfalls als Fremdwort, stets kollektivisch und im Sinne von „Rosse" und „Reiterei" gebraucht. Danach lässt sich der fragl. Ausdruck im Hebräischen sehr leicht erklären, wenn man in Betracht zieht, dass der antike Staat seine Krieger nicht equippierte. Die Kriegsleute mussten sich im Altertum selber ausstatten. Infolgedessen konnten nur die Reichen zu Pferde kämpfen. Reichtum und Adel sind aber im Altertum, wie zum grossen Teil jetzt noch, ziemlich gleichbedeutend. Und so mag die soziale Bedeutung von איש חיל in derselben Weise entstanden sein, wie bei seinen occidentalen Aequivalenten ἱππεύς, eques, cavalliero, chevalier, Ritter u. s. w. Diese Ableitung würde auch den Umstand erklären, warum איש חיל in seiner sozialen Bedeutung in den Schriften der Propheten nicht vorkommt. Denn in dieser Bedeutung muss der

Ausdruck sehr spät sein, da in der ältern Zeit die Hebräer, wie schon früher bemerkt, vor dem Pferde einen schrecklichen Abscheu hatten, und so lange dieser Abscheu nicht überwunden war, „Reiter“ und „Edler“ nicht gleichbedeutend sein konnten.

8. Diese Frage hat in der Erzählung keinen anderen Zweck als den, uns wissen zu lassen, wie alt Jacob zur Zeit war. Wenn jemand einem König vorgestellt wird, so ist die Vorstellung denkwürdig, und es ist für diejenigen, die sich für ihn interessieren, wichtig, zu wissen, in welchem Alter der Glückliche zur Zeit stand. Oben 41, 46 im Falle Josephs lässt sich der Verfasser gelegen sein, direkt das Alter des Helden anzugeben, weil dort die Vorstellung im Leben des Vorgestellten eine Epoche macht; hier dagegen, wo sie weit minder wichtig ist, erfahren wir das damalige Alter des Betreffenden nur indirekt.

9. Im zweiten Halbvers können die Worte nicht von der Länge der Jahre verstanden werden. Denn wenn jemand schon tot ist, mag von ihm gesagt werden, dass er das Alter einer gewissen andern Person nicht erreicht hat, dagegen hat es keinen rechten Sinn, wenn ein noch Lebender von sich sagt, dass er das Alter, in welchem seine Väter starben, noch nicht erreicht hat. Der Vergleich ist qualitativ zu verstehen und der Sinn der: sie kommen nicht zu den Jahren meiner Väter, d. i., sie haben sich nicht so gut gestaltet wie jene. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 2 Sam. 23, 23 אל השלשה לא בא und sieh zu Deut. 28, 2.

10. ברך gebraucht der Hebräer, wie schon früher bemerkt, von der Begrüssung so wohl als von der Verabschiedung. Ueber den jedesmaligen Sinn kann nur der Zusammenhang entscheiden; vgl. V. 7 und sieh zu 28, 1. Hier ist der Abschiedsgruss gemeint.

12. לחם steht adverbiell im Acc., der von ויכלכל abhängt; vgl. 27, 37 דגן ותירוש. לפי הטף besagt mehr als לפי אכלו Ex. 12, 4, denn Kinder verderben sehr oft mehr als Erwachsene aufessen. טף aber kommt nicht von טפף, sondern von טפל; vgl. jüdisch-aram. טפלא. ל kann hier ebenso gut am Ende wegfallen wie in gewissen Formen von לקח am Anfang und im Bibl.-aram. bei סלק in der Mitte.

13. ותלה, angeblich von einem sonst nicht vorkommenden לָהָה ist mir sehr verdächtig. Ich vermute, dass das Wort für ותכלה verschrieben ist; vgl. 41, 30. Ueber die volle Form bei Waw consec. wäre 1 K 10, 29. 22, 35. Jer. 44, 21 und über die Konstr. des Verbums Ps. 39, 11 zu vergleichen. Dass es hier, in der Prosa, מפני statt des dortigen blossen מן heisst, kann nicht befremden.

14. Wenn man erwägt, dass dieses Buch nicht eine Geschichte Aegyptens ist, und dass alles, was darin über Aegypten gesagt ist, nicht um seiner selbst willen darin seinen Platz hat, sondern wegen seiner Beziehung zu den Anfängen des israelitischen Volkes, mit denen unser Buch sich beschäftigt, so muss man in dem, was von hier an bis V. 26 folgt, die indirekte Angabe der glänzenden Art erblicken, wie JHVH zur Zeit der allgemeinen Hungersnot für die Seinen sorgte. Während die Eingeborenen in Aegypten ihr Alles, ja selbst ihre Freiheit für das nötige Brot hergeben mussten, fehlte es der fremden Familie Jacob an nichts. Dafür hatte JHVH durch Joseph gesorgt.

15. Für ולמה ist nach einigen Handschriften למה zu lesen und dieses in dem zu 27, 45 angegebenen Sinne zu verstehen.

18. Streiche das in diesem Zusammenhang unmögliche אם, welches durch Dittographie aus תם entstanden ist. Zu beachten ist hier die Konstr. von תמם mit אל zur Bezeichnung der Person, zu der das Geld überging, während V. 15 מן den Ort der Erschöpfung des Geldes ausdrückt. Von dem sinnverwandten כלה findet sich ein Beispiel, wo beide Beziehungen zugleich ausgedrückt sind; sieh Esther 7, 7. Aehnlich sagt man im Arab. تركه الى غيره er verliess ihn und wendete sich zu jemand anders. Ueber das Suff. Sing. in ארני, obgleich die Redenden eine Mehrheit sind, vgl. zu 23, 6.

21. Hier folgen manche der Neuern den LXX und Sam., die העביד אתם לעבדים für העביר אתו לערים bieten. Allein wegen der unmittelbar darauf genannten beiden termini der Ortsangabe muss man ein Verbum der Bewegung erwarten*), und zu einem solchen passt לעבדים nicht. Der hebr. Text ist richtig. Joseph liess die Bürger Aegyptens, die nunmehr Pharaos Leibeigne wurden, und deren Grundeigentum in Pharaos Besitz überging, sich weit weg von ihren frühern Wohnorten ansiedeln, um ihnen das Herzeleid zu ersparen, welches ihnen sonst der Anblick ihrer ehemaligen Besitztümer hätte verursachen müssen.

24. בתבואת hängt von חמישית und ארבע הידות ab. Ueber die Konstr. mit ב vgl. 2 Sam. 19, 44 und 2 K. 11, 7. Der Gebrauch dieser Präposition in solchen Wendungen ist deren Gebrauch zur Bezeichnung des Stoffes verwandt.

---

*) Hinge die Ortsangabe nicht von einem solchen Verbum der Bewegung ab, so müsste es, wie Deut. 4, 32, למקצה statt des blossen מקצה heissen.

25. Der Satz נמצא חן בעיני ארני heisst nach der Ausführung zu 32, 6 nichts mehr und nichts weniger als: wir danken dir, Herr.

28. ויחי ist nicht rein vom Aufenthalt zu verstehen, denn „leben" im Sinne von „wohnen", „sich aufhalten" ist hebräisch ישב oder היה aber nicht חיה. Letzteres heisst nur leben im Gegensatz zu „sterben" oder „tot sein", und in diesem Sinne ist das Verbum hier gebraucht; denn diesem ויחי ist im folg. Verse ויקרבו ימי ישראל למות gegenübergestellt. Der Sinn des Ganzen im Zusammenhang mit 29a ist danach wie folgt: nachdem Jacob in Aegypten noch siebzehn Jahre am Leben geblieben war und somit ein Alter von hundertundsiebenundvierzig Jahren erreicht hatte, da kam er zu sterben.

29. Ueber den Satz שים נא ידך תחת ירכי sieh die Ausführung zu 24, 2 und über den Ausdruck חסד ואמת zu 32, 11.

XLVIII.

1. Für ויאמר, wofür kein Subjekt sich findet, lese man וַיֵּאָמֵר. In seiner passiven Form hat das Verbum den mit הנה eingeleiteten Satz zum Subjekt. Ueber die Konstr. vgl. Jos. 2, 2.

2. Auch hier ist der Text im ersten Satze nicht richtig überliefert. Die Worte lauteten ursprünglich וַיֻּגַּד ליעקב לאמר; vgl. 22, 29. 38, 13. 24.

5. Ueber den Vergleich Manasses und Ephraims mit Ruben und Simeon sieh zu 42, 24. Durch die Bevorzugung seiner vor der Ankunft Jacobs in Aegypten geborenen Söhne sollte Joseph wohl für die lange Trennung vom Vater entschädigt werden,

7. Ueber כברת ארץ לבא vgl. zu 35, 16. Für אפרת hatte der Text ursprünglich wohl אפרתה wie dort. Hier mag He wegen des folg. weggefallen sein. Hinter רחל ist nach Sam. אִמְּךָ einzuschalten. Es ist nicht nur unhebräisch, sondern überhaupt von einem Vater unnatürlich, in einer Anrede an den Sohn die Mutter beim blossen Namen zu nennen. Was die ganze Mitteilung über den Tod Rachels in dieser Rede Jacobs soll, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Vielleicht ist sie Einleitung zu einer beabsichtigten Bitte an Joseph, die aber nachher unterblieb. Die beabsichtigte Bitte mochte sich auf die Gebeine Rachels beziehen. Jacob mochte anfangs bitten wollen, dass auch die sterblichen Ueberreste der geliebten Rachel beim Auszug aus Aegypten nach dem gelobten Lande hinübergeführt und dort begraben werden möchten, wo er selber begraben zu werden wünschte, und wo er nach 49, 31 die nicht geliebte Lea

begraben hatte. Diese Bitte mag aber zuletzt unterblieben sein, sei es wegen der zu grossen Belästigung, sei es weil Jacob nach Ueberlegung seine geliebte Rachel zur Seite ihrer Rivalin zur ewigen Ruhe nicht gelegt wissen wollte. Dass trotz des Auslassens der Bitte die Einleitung dazu dennoch stehen geblieben, um sie anzudeuten, das ist echt hebräische Art; vgl. zu 2 K 10, 2.

8. Bei מי אלה denke man ja nicht, dass Jacob nicht wusste, wer Manasse und Ephraim waren. Dies wäre nach einem siebzehnjährigen Aufenthalt Jacobs in Aegypten, vgl. 47, 28, nicht möglich gewesen. Diese Frage hat oder hatte ursprünglich einen ähnlichen Zweck wie der zu 32, 28 erörterte. Sieh die folg. Bemerkung.

9. Dieser und der folg. Vers hatten ursprünglich ihren Platz unmittelbar vor V. 3. In der ursprünglichen Stellung dieser beiden Verse hatte die Frage in V. 8 den Zweck, Joseph בני הם antworten zu lassen und damit das die Adoption ausdrückende לי הם in Kontrast zu bringen. Aus welchem Grunde die Umstellung dieser beiden Verse vorgenommen wurde, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Vielleicht hatte die Unterbringung des Einsatzes V. 7 etwas damit zu tun. Für jene Mitteilung über Tod und Begräbnis Rachels, die zu nichts führt, mag ihre jetzige Stellung passender erschienen sein, weil wegen der plötzlichen Gewahrung der Söhne Josephs das Abbrechen der Rede Jacobs durch die Frage plausibel wird. Dies machte natürlich die Umstellung der Frage und der darauf folgenden Antwort nötig.

10. Der erste Halbvers ist nicht ursprünglich, sondern späterer Einsatz, der auf Missverständnis der Frage מי אלה beruht; vgl. zu V. 8 und 9. Der Satz gibt sich auch dadurch, dass er so zusammenhangslos dasteht, als spätere Zutat zu erkennen. Aus V. 14 ergibt sich übrigens, dass Jacob noch gut sehen konnte; sieh auch folg. Bemerkung.

12. Joseph entfernte für einen Augenblick seine Söhne, um sie in die für den Segen nötige Stellung zu bringen, denn Jacob hatte jetzt Ephraim zur Rechten und Manasse zur Linken, wie er selber bei der Segnung sie haben wollte. Der zweite Halbvers besagt nicht mehr, aber auch nicht weniger, als dass sich Joseph beim Vater für die augenblickliche Störung durch Entfernung der Jungen zum Zwecke seines Arrgangements bescheiden und demütig entschuldigte; vgl. zu 43, 28.

14. שכל את ידיו pflegt man zu übersetzen „er legte die Hände übers Kreuz. Aber dazu passt das, was unmittelbar darauf folgt,

als Begründung keineswegs. Die angebliche Bedeutung glaubt man für שׂכּל gewinnen zu können durch den Vergleich mit dem arab. شكل. Die Kombination an sich ist richtig, allein das arab. Verbum heisst nur dunkel und unsicher sein, aber nicht verworren sein wie Buhl angibt, um für das hebr. Verbum die angenommene Bedeutung zu gewinnen. Uebrigens ist auch „übers Kreuz legen" noch lange nicht dasselbe wie verwirren. שׂכּל את ידיו heisst wörtlich „er verdunkelte seine Hände", d. i., er manipulierte mit seinen Händen in einer unbegreiflichen Weise, und die Schlussworte geben den Grund an, warum die Manipulation unbegreiflich erschien. Wie Jacob es anstellte, dass er seine rechte Hand aufs Haupt des ihm zur Linken und die linke auf das Haupt des ihm zur Rechten stehenden Enkels legte, versteht sich von selbst, weshalb darüber nichts gesagt wird.

15. עודי ist wesentlich verschieden von עודני. In letzterem ist עוד nie etwas anderes als Partikel, in ersterem dagegen stets ein Substantiv mit der Bedeutung „Lebensdauer."

16. Für וידגו ist ohne Zweifel וְיִהְיוּ zu lesen und über יהיו לרב 2 Chr. 16, 8 zu vergleichen. Ein Verbum דגה kennt die Sprache nicht. Von dem von דג denominierten Verbum bildet sich das Perf. wie von דיג und hat auch eine Bedeutung, die von der für dieses דגה angenommenen ganz verschieden ist.

19. Die Angabe der Lexika, dass מְלֹא Menge heisst, ist falsch. Das Nomen bezeichnet nie etwas anderes als die Quantität, die hinreicht, um ein gewisses Mass oder ein gewisses Rezeptakel voll zu machen. Ueber Jes. 31, 4, welche Stelle als Beleg für die angebliche Bedeutung angeführt zu werden pflegt, sieh dort unsere Bemerkung. Hier ist מלא הגוים nach dem Gesagten = so viel als genug ist, mehrere Völker zu bilden. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Ri. 6, 5 כדי ארבה לרב = zahlreich genug, um einem Schwarm Heuschrecken gleichzukommen.

20. בך bezieht sich auf Joseph. Er als Vater der in der Segensformel Genannten ist in ihnen gesegnet; vgl. V. 15 ויברך את יוסף bei folg. יברך את הנערים V. 16.

22. שׁכם fassen alle Neuern hier nicht als Eigennamen, sondern im Sinne von „Landstrich" oder „Bergrücken." Man tut dies, weil man von keinem Bericht weiss, wonach Jacob durch Schwert und Bogen in den Besitz des bedeutenden Sichem gelangt wäre. Deshalb findet man es geratener, unter שׁכם hier irgend einen nicht näher bezeichneten und darum unbedeutenden Landstrich zu ver-

stehen, dessen Besitznahme durch Jacob sonst nicht berichtet zu sein braucht. Doch ist diese Ausflucht der modernen Exegese nicht minder borniert als die Erklärung der alten Rabbinen, wonach an dieser Stelle Schwert und Bogen so viel sind wie Gebet und Flehen; vgl. Mekhilta zu Ex. 14, 10 und Baba bathra 123a. Denn ein Landstrich heisst hebräisch כתף, nicht שכם, und dann ist das Nomen immer ohne Ausnahme durch ein anderes im Genitiv näher bestimmt, vgl. Num. 34, 11. Jos. 15, 8 ff. 8, 12 ff. Ohne nähere Bestimmung kann שכם nur die Stadt Sichem bezeichnen. Doch ist hier darunter nicht die ganze Stadt zu verstehen, denn diese konnte Jacob zur Zeit noch nicht sein nennen und folglich auch nicht vermachen; gemeint ist nur das Grundstück, das Jacob nach 33, 19 daselbst gekauft hatte. אחד, wenn es richtig überliefert ist und der Text nicht vielmehr ursprünglich אחת hatte, wie Sam. liest, wird von der Massora richtig אַחַד als Substantiv punktiert; vgl. zu 21, 15. Jedenfalls aber ist das Wort im Satze Prädikatsnomen und bezeichnet das Objekt als etwas Einziges in seiner Art. Ueber diese Bedeutung des Zahlworts vgl. zu Sach. 14, 7. Für etwas Einziges in seiner Art aber galt den Hebräern Sichem oder vielmehr Jacobs Grundstück daselbst, weil es das einzige Stück Boden in ihrem Lande war, dessen Besitz soweit sie in Betracht kamen sich auf Kauf und Erbschaft, nicht auf Eroberung zurückführen liess; vgl. 39, 19. Die Bewohner von Sichem, die hier Amoriter genannt werden, heissen zwar 34, 2 Heviter, doch kann אֱמֹרִי bekanntlich synekdochisch irgend eine der kanaanitischen Völkerschaften beseichnen. In בחרבי ובקשתי aber ist das Suff. stark betont. Ein roher Krieger mag auch durch Schwert und Bogen in den Besitz eines Grundstücks kommen. Ein Mensch, der keine Waffe führt, kann nur käuflich etwas an sich bringen. Diese harmlose Art, sich in den Besitz eines Gegenstandes zu setzen, nennt Jacob, der 25, 27 als friedlicher und harmloser Mann beschrieben wurde, sein Schwert und seinen Bogen. Der Umstand aber, dass Jacob das Grundstück in Sichem, welches er nunmehr dem geliebten Sohne schenkt, und das dieser vor seinen Brüdern voraushaben soll, nicht mit Schwert und Bogen erkämpft worden war, ist hier in dieser Weise so stark betont, weil Joseph daselbst begraben werden sollte; sieh zu 23, 13 und vgl. Jos. 24, 32. Diese Betonung ist um so mehr charakteristisch, da Jacob sonst beim Erwerb nicht besonders skrupulös war. Wie immer man sonst im Leben handelte, hinsichtlich einer Grabstätte musste man ein ruhiges Gewissen haben.

XLIX.

1. Oben ist gesagt worden, dass sich der Gebrauch von קרה oder קרא als transitivem Verbum auf unangenehme und böse Begegnisse beschränkt. Hier ist dieses Verbum gebraucht, weil etliche der Angeredeten, und zwar Ruben, Simeon und Levi, welche die ersten sind, übel wegkommen, ebenso Issachar; vgl. V. 3–7 und 15.

3. Fasse בכרי als Apposition zu ראובן und wie dieses im Vokativ stehend, dann ziehe אתה mit LXX zum folg., mache aber nicht daraus und dem folg. lauter Anrede, wie diese es tun, sondern fasse das Pronomen als Subjekt und den Rest als Prädikat dazu. כחי heisst eigentlich „meine volle Leistung“; vgl. zu 4, 12. So wird der Erstgeborene genannt, weil man sich natürlicher Weise die Manneskraft des Erzeugers mit der Erzeugung eines jeden Kindes abnehmend dachte. Im zweiten Versglied ist יְתַד und וִיתַד für יתר, respekt. ויתר zu lesen. שאת aber heisst nicht Würde, sondern bezeichnet einfach das Tragen. Durch dieses Nomen im Genitiv wird יתד als Pflock an der Wand bezeichnet und von dem Zeltpflock unterschieden. Danach wird Ruben als der Erstgeborene der Pflock genannt, der den Hausrat trägt. Zum besseren Verständnis des Ausdrucks ist noch ויתד עז, worin עז Ruhm und Glorie heisst, hinzugefügt. Das Bild erklärt sich vollkommen aus Jes. 22, 22—25. Zu שאת vgl. dort besonders V. 25 המשא und zu עז V. 23 und 24 כבוד. Der Tragepflock des Hauses ist der Erstgeborene als der tüchtigste und würdigste Sohn des Hauses, der sich als Beschützer und Zier aller Brüder eignet.

4. Mit פחז כמים kommt man hier nicht weit. Diesen Ausdruck pflegt man zu übersetzen „Ueberschäumen wie Wasser“, was jedoch rein willkürlich ist und noch dazu kein naturgemässes Bild gibt, da erstens פחז nicht überschäumen bedeutet und zweitens nicht jedes Wasser überwallt und überschäumt, abgesehen davon, dass man danach keinen vollständigen Satz erhält, wie man ihn hier erwarten muss. Ich vermute, dass der Text ursprünglich פחזך כָּמוּס hatte, worin פַּחְזָךְ oder פַּחֲזֵךְ nicht notwendig Substantiv ist, sondern auch Inf. Kal sein kann; vgl. das Partizip. Ri. 9, 4 und Zeph. 3, 4. So erhält man einen vollständigen Satz und den Sinn: dein Leichtsinn ist aufbewahrt, d. i. unvergessen; vgl. den Gebrauch von שמר 37, 11. Für תותר ist mit LXX und Syr. תִּוָּתֵר als Niph. zu sprechen. Doch darf man dieses Verbum nicht als absolut fassen, sondern es muss dazu das Prädikatsnomen oder Komplement aus

dem vorherg. ergänzt werden. Dann ist אל תותר = du sollst es nicht bleiben, d. i. nach dem oben Gesagten, du sollst fürderhin der Tragepflock u. s. w., der du warst, nicht mehr sein. Ueber Niph. von יתר in der Bedeutung „als etwas verbleiben", „in einer Eigenschaft belassen werden" vgl. 1 K 18, 22. Im zweiten Halbvers weist אז sichtlich auf das unmittelbar Vorhergehende als Zeitangabe für ein neues einzuführendes Moment hin, was darauf folgt, ist jedoch nach dem uns vorliegenden Texte nichts Neues. Es ist aber חללת ein alter Schreibfehler, der schon den Verfasser der Chronik irregeführt hat; vgl. 1 Chr. 5, 1. Man lese dafür חללתי, dessen Jod wegen des folg. weggefallen ist, und fasse עלה, substantivisch genommen, als Objekt dazu. חלל heisst unter anderem „etwas Grosses und Schönes auf das Niveau des Gemeinen herabsetzen; vgl. Jes. 23 9, 47, 6 und Ez. 28, 7. Mit Bezug auf Würdenträger und bevorzugte Persönlichkeiten gebraucht, heisst dasselbe Verbum ihnen die Würde und die Bevorzugung nehmen; vgl. Ez. 28, 16 und Thr. 2, 2. Diese letztere Bedeutung hat חלל hier. אז ist an dieser Stelle, streng genommen, nicht temporell, sondern leitet vielmehr die Folge ein; vgl. Jer. 22, 15 und Ps. 40, 8. Danach ist der Sinn von Vb: darum nahm ich ihm die Würde, der mein Lager bestiegen. Auch für יצועי spricht man, da dieses Nomen oder richtiger Partizip pass. sonst nur im Pl. sich findet, besser יצֻעי; vgl. besonders 1 Chr. 5, 1. Ueber die substantivische Fassung von עלה sieh die Ausführung zu 21, 3. Zu beachten ist noch, dass von allen Söhnen Jacobs eigentlich nur Ruben und Juda in diesem Segen gleich direkt angeredet werden. Bei Joseph geht die Rede erst in der Folge in Anrede über, während von den übrigen durchweg in der dritten Person gesprochen wird; vgl. 8. 9 und 23—26.

5. Der zufällige Umstand, dass Simeon und Levi in Wirklichkeit Brüder sind, hat hier im ersten Halbvers für die Erklärung den Gesichtspunkt verrückt und auch zum Missverständnis des zweiten wesentlich beigetragen. Denn אח bezeichnet hier nicht Blutsverwandtschaft, sondern Charakterverwandtschaft: vgl. Pr. 18, 9 und Hi. 30, 28. Simeon und Levi, sagt unsere Dichtung, sind desselben Geistes Kinder, und somit will erklärt sein, warum diese beiden zusammen abgetan werden, während von allen andern jedem ein Spruch für sich gewidmet ist. Denn nach alttestamentlicher Vorstellung geniesst jeder Mensch die Früchte seiner Taten, d. i., es geschieht ihm, wie er es verdient. Wenn daher Simeon und

Levi denselben Charakter haben, verdienen sie beide dasselbe Schicksal, und aus diesem Grunde gilt was hier über den einen gesagt ist, auch für den andern. Im zweiten Halbvers ist מכרתיהם, dem Sinne des ersten gemäss, so viel wie מְכֹרֹתֵיהֶם, wenn man nicht wirklich so zu lesen hat, und der Sinn wörtlich: die Werkzeuge der Gewalttätigkeit sind ihre Verwandtschaft, d. i., ihre Charakterverwandtschaft brsteht in dem Hang zur Gewalttätigkeit, der beiden gemein ist. Das zweite Versglied entfaltet also eigentlich den Sinn des ersten. Ball liest מְכֻרֹתֵיהֶם und fasst dieses im Sinne von „ihre Gruben“ und verweist auf Zeph. 2, 9, wo aber, wie dort nachgewiesen werden soll, ein Schreibfehler vorliegt.

6. אל ist beidemal nicht deprekativ, sondern emphatische Verneinung einer Tatsache; vgl. Ps. 121, 3. „Für תָּבֹא ist תֹּאבֶא von אבה und תֵּחַד von חדה für תֵּחַד zu lesen. Ueber die defektive Schreibart des erstern Verbums vgl. Pr. 1, 10. Aber auch für כבדי, zu dem die Femininform des Verbums nicht pssst, ist nach LXX כְּבֵדִי zu lesen. Im Arabischen ist كبد vorwiegend fem., das hebräische Nomen, sonst im A. T. zwar nur masc., ist hier wegen der dem Rhytmus dienenden Gleichartigkeit beider Verbalformen als Fem. gebraucht. Uebrigens ist כָּבֵד auch in der Sprache der Mischna zuweilen gereneris feminini; vgl. Terumoth 10, 11. Danach ist der Sinn des Ganzen der:

Es ist nicht mein Wunsch, dass sie einen Kreis
für sich seien,
noch würd' es mein Herz erfreuen, wenn sie eine
Gemeinde bildeten.

Ueber die Konstrnktion von אבה mit ב vgl. in der Sprache der Mischna מאן ב und über חדה mit derselben Präposition שמח ב. Nur zu dieser Fassung passt V. 7b; sieh dort die Bemerkung. Im zweiten Halbvers bedeutet רצון, dem אַף gegenübergestellt, nicht das gerade Gegenteil davon, sondern nur etwas, das nicht das von diesem Bezeichnete ist, d. h. die Abwesenheit des Zorns oder die gewöhnliche Laune. Ob zornig oder nicht, Blut müssen die wilden Burschen sehen. In ersterem Falle fällt ihnen ein Mensch, in letzterem ein Stück Vieh zum Opfer. Mutwillen oder Gelüst kann רצון nicht heissen.

7. ארור ist unmöglich richtig, da jemandes Zorne fluchen nicht hebräische Sprechweise ist. Auch drückt dieses Verbum nicht eine Art Fluch aus, die für den Zorn passt. Lies dafür אָרְאָה oder אֵרֶא und fasse אפם als Objekt dazu. Die Konstr. ist dann dieselbe wie

1, 4; vgl. hier V. 14. Die Ueberzeugung, dass der Zorn und der Grimm Simeons und Levis sehr verderblich sind, führt den Vater zu dem Beschluss, sie in ganz Israel zu verteilen und zu zerstreuen, sodass die unbändigen Burschen, nur einzeln auftretend, lange nicht so gefährlich werden können, wie wenn sie eine Gemeinde für sich gebildet hätten; vgl. die Bemerkung zu 6 a.

8. Für ידך ist noch einmal יוֹרְךָ zu lesen und עֹרֶף als st. absol. zu fassen. איביך ist dann Subjekt zum zweiten יודך. Deine Feinde rühmen dich mit dem Rücken — eigentlich mit dem Nacken — ist so viel wie: ihre Flucht vor dir verkündet deinen Ruhm. Dass עֹרֶף das Ergreifen der Flucht bezeichnen kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. Ueber יודך ב vgl. das häufige התהלל ב. Aber auch im dritten Versglied ist אֹיְבֶיךָ für אביך zu lesen, da בני אביך unhebräisch ist. Als Parallele zu אחיך müsste es dafür בני אמך heissen, und es müsste dieses Versglied unmittelbar auf das erste folgen. Der Sinn der beiden letzten Versglieder ist danach der: In der ersten Generation nehmen deine Feinde wohl den Kampf mit dir auf, doch nur um durch schmähliche Flucht deinen Ruhm als Sieger zu mehren; ihre Nachkommen aber wagen es nicht mehr, sich in einen Kampf mit dir einzulassen, sondern huldigen dir, ohne jeden Widerstand zu versuchen.

9. Der Satz מטרף בני עלית ist in der traditionellen Fassung nichtssagend, wenn er überhaupt einen vernünftigen Sinn hat. Ganz anders gestaltet sich aber die Sache, wenn man עלה hier in innerlich transitivem Sinne versteht. Denn dann erhält man den ungleich schönern und passendern Gedanken: mit Beute bist du, mein Sohn, gross gezogen worden. Ueber diese Bedeutung von עלה ist der Gebrauch von dessen Hiph. Ez. 19, 3 zu vergleichen, wo das Verbum in demselben Bilde vom jungen Löwen vorkommt. Der Gebrauch von מן zur Bezeichnung dessen, was bei der Grossziehung eines Jungen als Nahrung dient, ist wohl zu beachten. Im zweiten Halbvers ist nicht zu übersehen, dass Juda hier nicht mehr גור, sondern אריה und לביא genannt wird. Das Junge, nunmehr gross gezogen, ist schon ein ausgewachsener Löwe; vgl, die oben genannte Ezekielstelle.

10. Für עד כי יבא שילה gibt es gar viele Erklärungen, nach deren meisten die Stelle messianisch ist. Diese Art Erklärung ist in der Exegese eine beliebte Auskunft, sich über eine schwierige Stelle leicht hinwegzuhelfen. Man gibt ihr einfach einen mystisch-religiösen Charakter, dann braucht man sie nicht zu verstehen und man kann

fromm die Augen verdrehen und weiter gehen. Meine Art ist dies nicht. Aber ich weiss für diesen Satz nach dem uns vorliegenden Texte immer noch keine bessere Erklärung als die in meinem hebr. Werke gegebene, die ich nun hier wiederhole. שילה ist ursprünglich dasselbe wie שֵׁלָה, Name des jüngsten Sohnes Judas, und nur im Volksmunde daraus korrumpiert. Juda hatte in seiner Ausrede zur Tamar gesagt, „warte bis Sela heragewachsen ist.“ Dann wollte er sie ihm zum Weibe geben. Und weil dieses Versprechen niemals zur Erfüllung kam, wurde עד כי יבא שילה unter Ergänzung von אֶל־תָּמָר „bis Sela die Tamar ehelicht“, vgl. zu 6, 4, sprichwörtlich und hiess so viel wie: bis in alle Ewigkeit. Dass so etwas ins Sprichwort übergehen konnte, zeigt 1 Sam. 10, 12. König, der in einer Besprechung meines ersten hebr. Bandes im Lit. Centralblatt für 1899 Nr. 24 obige Erklärung berührt und sie verwirft, lediglich weil ihm der Ausdruck danach in dieser Verbindung zu scherzhaft scheint, bedenkt nicht, dass bei dergleichen sprichwörtlichen Redensarten der Ursprung sich leicht vergisst. Dass man in dem vorliegenden Falle zur Zeit unserer Dichtung nicht mehr wusste, wie die fragliche Redensart entstanden war, zeigt die Korruption des darin vorkommenden Eigennamens. Sobald man aber den Ursprung des Ausdrucks vergessen hatte, konnte er nicht mehr scherzhaft klingen. Sieh übrigens zu V. 12.

Aber mir scheint jetzt, dass der Text uns hier in seiner Ursprünglichkeit nicht erhalten ist. Nach einer von Raši zu unserer Stelle und auch in Jalkût Hammakhiri zu Jes. 18, 7 aus Midrasch rabba Par. 98 angeführten Bemerkung, die jedoch in unsern Ausgaben und Handschriften nicht zu finden ist, erklärten die alten Rabbinen יבא שילה durch יוּבַל שַׁי לוֹ, was der Text ursprünglich auch gehabt haben mag. Will man nun aber danach emendieren, so muss man auch für עַד, das dazu durchaus nicht passt, עֹד sprechen und dieses mit dem Vorhergehenden verbinden. לא עֹד heisst dann nicht mehr, und der Sinn der ganzen Strophe ist der:

das Zepter soll nicht weichen von Juda
und nimmer ein Herrscher aus seiner Mitte;
denn ihm soll Tribut dargebracht werden,
und ihm müssen die Völker Gehorsam leisten.

11. Das Waschen der Kleider in Wein ist nicht als absichtlicher Prozess zu denken, als käme bei der Wäsche Wein statt Wasser in Anwendung, was wegen der Farbe des Weines ein absurdes Bild wäre. Juda watet in Wein, dessen er die Fülle hat,

und dabei kommt der Saum seines langen Gewandes mit dem edlen Nass in Berührung. Dies heisst poetisch „Juda wäscht sein Gewand in Wein“; vgl. Ps. 68, 24.

12. Für חכלילי sprich חכלִילֵי als st. constr. Pl. Das Wort ist ein Substantiv, nicht ein Adjektiv mit der Endung î. Wäre die massor. Punktation hier richtig, so müsste sich in חכלילות das Jod zeigen, wie dies bei אכזריות geschieht. חכלילים bezeichnet eigentlich die Farbe in abstraktem Sinne, ist jedoch hier konkret gebraucht. Jedenfalls aber bezeichnet der Ausdruck die Augen nicht als trübe. Denn dass die Augen vom Weine trübe werden, ist eine Erdichtung der Erklärer, die aller Erfahrung ins Gesicht schlägt. Dagegen kann jemand, der viel Wein getrunken hat, sehr leicht zu einem blauen Auge kommen. Das ist unstreitig; und das ist mit חכלילי עינים gemeint, ein blaues Auge*); vgl. Pr. 23, 29, wo sich in der Schilderung dessen, dem der Trunkene ausgesetzt ist, חכלילות als Parallele zu פצעים findet. Juda hat des Weines so sehr viel, dass er recht tief in den Becher schauen und sich somit leicht ein blaues Auge holen kann; vgl. Jes. 28, 1. Der Ausdruck hat danach entschieden etwas Scherzhaftes, aber dessen ungeachtet wurde er hier nicht vermieden; vgl. zu 10 b. Vielleicht ist er auch als sarkastischer Hieb gemeint. Auch לבן halte ich nicht für ein Adjektiv, sondern für den st. constr. des Inf. Kal nach der Form von שְׁכַב, nur das hier Patach zu Segol modifiziert ist. Das Subst. חכלילים im ersten Gliede und der einen Zustand bezeichnende Inf. hier müssen als adverbielle Ausdrücke im Acc. gedacht werden. Nichts als lächerlich aber ist die Fassung, wonach an dieser Stelle von der Farbe der Augen und der Zähne als Merkmal der Schönheit gesprochen wird. So etwas ginge wohl im Hohen Liede an, nicht in dieser Dichtung, worin nur ökonomische Vorzüge und kriegerische Eigenschaften der Helden gefeiert werden.

13. Im zweiten Gliede ist לחוף ohne Verbum ungrammatisch und חוף אניות keine hebräische Verbindung. „Gestade der Schiffe“ ist auch in jeder andern Sprache unsagbar, weil Schiff und Gestade mit einander nichts zu tun haben. Lies יָחוֹף oder besser יָחֹף als Imperf. von חפף und fasse אניות als Objekt dazu. Das Verbum

*) Nicht dass חכלילים eigentlich blau heisst oder überhaupt eine Farbe bezeichnet, denn dafür passt der Pl. nicht. Der Ausdruck mag Bezeichnung sein für irgend welche Merkmale des blau geschlagenen Auges. Im Englischen z. B. heisst ein solches Auge „a black eye“, und der Hebräer mag bei dessen Bezeichnung die Farbe ganz aus dem Spiel gelassen haben.

heisst in der Sprache der Mischna eigentlich kratzen, reiben. Daraus entsteht aber der Begriff: mit etwas in nahe Berührung kommen; vgl. im Englischen die Wendung „to rub shoulders with a person.“ Letztere Bedeutung hat das Verbum im A. T., weshalb es, wie zuweilen נגע, dessen Sinn es hat, mit על konstruiert wird. vgl. Deut. 33, 12. An dieser Stelle ergänzt sich die Präposition, wie öfter in der Poesie, aus dem folg. Gliede, während das hier gesetzte Verbum dort zu ergänzen ist; sieh K. zu Ps. 72, 3 und zu Pr. 14, 9. Demgemäss ist der Sinn: er streift an die Schiffe und seine Flanke an Sidon. חוף und יחף bilden natürlich ein Wortspiel.

14. Für גרם hat Sam. גְּרִים, was besser ist, doch liest man am besten גֵּרֶם oder גָּרוּם als Partizip pass. Aus letzterer Form mag die Sam. Lesart entstanden sein. Ueber Form und Bedeutung des Wortes vgl. zu 18, 18. חמור גֶּרֶם könnte höchstens heissen ein Esel der Knochen hat. משפתים ist ein Wort von dunkler Herkunft und Bedeutung. Die Annahme, dass der Ausdruck offene Sommerställe bezeichnet, läst den Dual unerklärt. Mir scheint ת hier nicht stammhaft zu sein. Das Wort käme dann von שפה, und מִשְׁפָּה wäre Anhöhe, vgl. שפי. Danach wäre בין משפתים der Raum zwischen zwei Anhöhen, also Bergschlucht. Dort, an der kühlen und vor starkem Winde geschützten Stätte lagert sich zur Ruhe der starke, aber etwas faule Esel.

16. Für כאחד lies כאחד = „allesamt“ und vgl. Onkeles, der in dem Ausdruck offenbar eine adverbielle Bestimmung sieht. Nach der massor. Punktation des Wortes ist der Gedanke nichtssagend Denn wer sein Volk nur wie irgend einer seiner Stämme rächt oder ihm Recht verschafft, tut nicht viel und nichts Besonderes. Ein solcher alles Charakteristischen bare Gedanke passt aber zu dem Folg. nicht. Auch geht dabei der Parallelismus gänzlich verloren. Anders gestaltet sich das Ganze in jeder Hinsicht, wenn im zweiten Versglied gesagt wird, dass Dan die Stämme Israels allesamt rächt. Ueber כאחד = יחד vgl. Jes. 65, 25. Esra 2, 64. 6, 20 und über die Voranstellung der adverbiellen Bestimmung, die des besondern Nachdrucks halber geschieht, Deut. 33, 5 Ps. 49, 11. Hi. 3, 18. Der Ausdruck scheint in dieser Bedeutung sehr spät.

17. יהי, wenn es richtig überliefert ist und der Text nicht vielmehr ursprünglich ויהי las, ist reines Imperf. ohne prekative Bedeutung. Denn ein Wunsch ist hier völlig ausgeschlossen, da sich diese Dichtung bis auf den Spruch Josephs V. 26 innerhalb

der Angabe von positiven Tatsachen bewegt. Der Sinn ist also: Dan ist eine Schlange. Im zweiten Halbvers kann עקבי סוס nur mit Bezug auf die Hinterfüsse verstanden werden, denn auf die Vorderfüsse, die in der Sprache der Mischna ידים heissen, vgl. Joma 2, 3, passt der Ausdruck nicht. Das Ross wird also in die Hinterfüsse gebissen und sinkt hinten, während es mit den Vorderfüssen stehen bleibt; darum stürzt der Reiter rückwärts, nicht nach vorn; sieh die folg. Bemerkung.

18. Dieser Vers fällt nicht minder durch seinen Inhalt auf als durch seine Form. Wer spricht diese Worte, und für wen fleht der Redende um Hilfe? Sicherlich nicht Jacob für sich selbst, denn es ist seine letzte Stunde, und er ist mit aller Hoffnung fertig. Für Dan aber kann Jacob nicht flehen, denn Dan ist im Vorherg. so geschildert, dass er keiner Hilfe bedarf. Auch kann ja, wie schon oben bemerkt, von Wunsch und Hoffnung hier die Rede nicht sein. Endlich vermisst man im Verse ein zweites Glied. Unter diesen Umständen bleibt nichts übrig als diesen kurzen Satz mit dem Vorherg. zu verbinden und in ihm den Ruf zu erblicken, womit der vorher erwähnte Reiter vom Pferde stürzt. Im Sturze und beim Anblick des schrecklichen Reptils schreit der entsetzte und an menschlicher Hilfe verzweifelnde Krieger „Gott stehe mir bei!“ Dass in dem Rufe der Name JHVHs genannt wird, obgleich der Feind nur als Nichtisraelit gedacht werden muss, kann ebenso wenig auffallen, wie dass JHVH den Aramäern durch Naaman Sieg gab; vgl. zu 2 K. 5, 1. Danach ist dieser Satz aufs engste mit dem Vorherg. verbunden. Da aber V. 17, wenn man diesen Satz dazu schägt, beispiellos überladen wird, so fängt man dort besser mit הנשך eine neue Strophe an, zu der dieser kurze Vers das zweite Glied bildet.

19. Man lese יְגֻדֶּנּוּ und יָגֻד von גדד, denn einen Stamm גוד kennt das Hebräische nicht. Dagegen ist גדד von גדוד regelrecht denominiert.

21. Da nur die intensive Form von שלח den Nebenbegriff des Freilassens ausdrückt, so muss man hier שֻׁלְּחָה als Perf. Pual sprechen und dieses als Relativsatz mit Bezug auf אילה fassen. Im zweiten Halbvers ist הנתן, wenn dieses richtig überliefert und nicht vielmehr dessen He aus dem vorherg. verdoppelt ist, nicht weiteres Prädikat, sondern nachträgliche Apposition zu נפתלי und = er, der da gibt. אמרי שפר aber kann nicht bedeuten anmutige Reden. Denn wer mit einer weitschweifenden Hindin verglichen werden kann,

ist kaum ein anmutiger Redner. Dann darf man auch nicht vergessen, dass diese Lobsprüche — ich sage absichtlich Lobsprüche, nicht Segenssprüche, vgl. zu V. 28 — nicht den darin genannten Individuen, sondern den Stämmen gelten, als deren Väter sie gedacht wurden, und dass ein ganzer Stamm schwerlich die Gabe der Rede besitzt. Möglich, wenn auch nicht sehr wahrscheinlich, ist, dass שפר hier der Name eines Berges in der arabischen Wüste ist; vgl. Num. 33, 23. 24. Dann wäre הנתן אמרי שפר poetisch = Befehle ergehen lassend, die bis an den Berg Sapher gelangen. Dieser Gedanke würde zu dem Vergleich mit der weitschweifenden Hindin nicht übel passen. Ueber נתן אמר vgl. Ps. 68, 12 und über die Verbindung אמרי שפר in dem oben angegebenen Sinne sich zu בכי יעזר Jes. 16, 9.

22. פרת fasst man gewöhnlich als Part. von פרה und versteht unter בן פרת einen jungen Fruchtbaum. Aehnlich fasst man בנות als Bezeichnung für die Schösslinge des genannten Baumes. Aber beides geschieht gegen den Sprachgebrauch. Dann darf man auch nicht vergessen, dass, während mehrere der Stämme in dieser Dichtung mit Tieren verglichen werden, vgl. V. 9. 14. 17. 21. 27, bei keinem einzigen von ihnen sonst ein Vergleich mit einer Pflanze sich findet. Endlich weisen die feindlichen Bogenschützen, von denen unmittelbar vorher die Rede ist, unverkennbar auf ein lebendes Wesen hin, nicht auf eine Pflanze als Gegenstand des Angriffs. In בן פרת muss man daher einen Stier erblicken. Auch Deut. 33, 17 wird Joseph mit einem Stier verglichen. פָּרֹת wäre dann = פָּרָה, wenn es nicht dafür verschrieben ist. Danach muss aber auch in בנות צעדה der Name irgend eines Tieres stecken. Im Arab. ist بنات صَعْدَة Bezeichnung für Waldesel. Der arabische Ausdruck kommt nur im Pl. vor; der Sing. wird stets durch صَاعِدِيّ ausgedrückt. Auch im Hebräischen kommt von dem ähnlichen Ausdruck בנות יענה der Sing. nur in der Gesetzessprache vor. Hier, wo nicht von einem einzelnen Individuum, sondern von einem Stamme die Rede ist, kann daher der Pl. nicht befremden. Selbstverständlich muss man danach, dem arab. Ausdruck entsprechend, בְּנוֹת צְעָדָה lesen und dieses als ein zweites Prädikat zu יוסף fassen. In עלי שור, welches sichtlich dem עלי עין in der Parallele entsprechen soll, bedeutet שור nicht Mauer, sondern ist Name einer Ortschaft, in deren Nähe eine Steppe mit einem Flusse sich befand; vgl. 16, 7. Wegen

des Flusses hält sich der wilde Esel in jener Steppe auf oder besucht sie gelegentlich.

23. Für וַרֹבּוּ ist entschieden וָרָבוּ, mit betonter vorletzter Silbe, oder besser noch וַיְרִבֻהוּ von ריב zu lesen; vgl. ויריבהו, das Sam. und LXX dafür bieten.

24. Der hier genannte Bogen kann unmöglich in den Händen Josephs gedacht werden. Denn Joseph ist in dem unmittelbar vorherg. Bilde ein Tier, und dieses verteidigt sich nicht mit dem Bogen. Die Suffixa in קשתו und ידיו können daher nur in kollektivem Sinne auf die vorerwähnten Feinde Josephs bezogen werden. Für וַתֵּשֶׁב aber, welches vom Bogen unsagbar ist, hat man וַתָּשָׁב zu lesen. ויפזו heisst sie zitterten; vgl. arab. فزّ I. und X. In באיתן endlich ist ב aus dem vorherg. irrtümlich verdoppelt. איתן heisst hier **steif, unbiegsam**. Fasst man alles das zusammen, dann ist der Sinn des Ganzen der: aber ihr Bogen wurde steif und es zitterten ihnen die Hände vor den Händen des Stieres Jocobs. JHVH ist hier Stier genannt wegen Josephs, der mit diesem Tiere verglichen wurde. Die Feinde glauben den Stier anzugreifen, den sie vor sich sehen, aber sie nehmen es dabei mit einem ganzen andern Stiere auf, dem sie nicht gewachsen sind; denn JHVH, der Stier Israels, kämpft für Joseph. Ueber שוב = **werden** vgl. im arab. den Gebrauch der sinnverwandten Verba عاد und رجع. Im zweiten Halbvers ist für משם רעה אבן, dem absolut kein vernünftiger Sinn abgewonnen werden kann, zu lesen מִמִּשְׁמַן זְרֹעַ אֲבִיר = vor der Fettigkeit des Armes des Stieres“. Fettigkeit für Kampftüchtigkeit ist ein häufiges hebräisches Bild; vgl. besonders Ri. 3, 29. Die Verbindung אביר ישראל ist wohl selten, doch nicht beispiellos; vgl. Jes. 1, 24.

25. מאל אביך ist Apposition zu מידי אביר וגו׳, vgl. die vorherg. Bemerkung, und ויעזרך und ויברכך sind als reine Imperf. ohne prekative Bedeutung zu verstehen. Denn ein Wunsch ist hier, wie bereits mehr als einmal bemerkt, nicht denkbar. „Und er hilft dir“ ist aber so viel wie: der dir helft. Ueber diesen Gebrauch des Waw vgl. Hi 29, 12 und besonders die sehr häufigen Ausdrücke ושמו und ושמה = dessen, respekt. deren Namen; sieh 16, 1. 22, 24. 24, 29. 25, 1. 38, 1. 2. Am Schlusse ist für שדים ורחם, das schon wegen der Wortfolge nicht richtig sein kann — denn es müsste logischer Weise umgekehrt רֶחֶם וְשָׁדָיִם heissen — zu lesen שמש וירחים vgl. Deut. 33, 14. שמים läge wohl graphisch näher als שמש, passt aber

weniger als Korrelat zu ירחים. Ausserdem ist vom Segen des Himmels schon im Vorhergehenden die Rede.

26. גברו על ist = übersteigen; vgl. zu 7, 18 und 19. Was das unmittelbar darauf Folgende betrifft, so ist damit, dass man nach LXX הֲרְרֵי für הורי liest und עד mit dem Vorherg. verbindet, die Sache noch lange nichlt erledigt. Man muss auch יַרְכְּתֵי für ברכות lesen, תאות im Sinne von „Grenze“ oder besser „höchste Spitze“ fassen, was manche auch tun, und unmittelar davor על, welches wegen der Aehnlichkeit mit dem vorherg. Worte ausgefallen ist oder aus Missverständnis des Ganzen gestrichen wurde, wiederholen. Die ewigen Berge und uralten Hügel haben danach mit der Qualität des Segens, dessen Joseph sich erfreut oder erfreuen möge — denn hier scheint doch wohl ein Segen vorzuliegen — nichts zu tun; sie werden nur als Mass für den Umfang dieses Segens genannt, denn der Sinn des Ganzen ist der: die Segnungen, die deinem Vater wurden, übersteigen die ewigen Berge, die höchsten Gipfel der uralten Höhen. Ueber die Berge als Massstab für den Umfang vgl. Ps. 36, 7, über יַרְכָּתַיִם in dieser Verbindung Ri. 19, 1. 8 und über תאוה Num. 34, 7 תתאו.

28. ברך hat hier deklarative Bedeutung und heisst für gesegnet erklären, glücklich preisen. Hier fällt aber der Verfasser aus der Rolle, denn איש אשר כברכתו ברך אתם kann nur heissen: er pries sie glücklich einen jeden dem Segen gemäss, dessen er sich jetzt erfreut.

32. Ueber den Sinn von מאת בני חת sieh oben die Bemerkung zu 23, 20.

L.

1. Hier ist mir im zweiten Halbvers der Text sehr verdächtig. Denn mit der einzigen Ausnahme von Ruth 1, 14, wo aber נשק „Abschied nehmen“ bedeutet, und wo noch dazu ein Wechsel des Subjekts stattfindet, kommt im A. T., so oft Küssen und Weinen zusammen erwähnt werden, das Küssen naturgemäss zuerst; vgl. 29, 11. 33, 4. 45, 15. 1 Sam. 20, 41 und Ruth 1, 8, was hier aber nicht der Fall ist. Ferner, abgesehen von dem Falle 27, 27, wo Jacobs Kuss vom Vater, der einen besondern Zweck dadurch erreichen will, verlangt wird, wie auch von dem Falle 1 K 19, 20, wo נשק ebenfalls so viel ist wie „sich verabschieden“, ist im A. T. nirgends davon die Rede, dass ein Sohn den Vater küsst. Denn das Küssen ist ein Akt der Familiarität, und der hohe Respekt vor

Eltern verbot den Kindern ihnen gegenüber jede Familiarität. Joseph selber küsste beim ersten Wiedersehen nach der langen Trennung den Vater nicht; vgl. 46, 29. Schwerer aber als alles dies fällt ins Gewicht der Umstand, dass das Küssen einer *Leiche* in diesem Falle im ganzen A. T. wie auch in der umfangreichen späteren jüdischen Literatur beispiellos da stünde. Das Küssen einer Leiche war entschieden von jeher unjüdisch und ist jetzt noch unter den Juden alten Schlages nicht gebräuchlich. So sehr geht das Küssen einer Leiche gegen das jüdische Gefühl, dass die alten Rabbinen sich nicht herbeilassen konnten, in Talmud und Midrasch über diese Stelle irgend welche Bemerkung zu machen. Sie wird einfach ignoriert und nie zitiert, was sonst bei keiner sentimentalen Stelle des A. T. der Fall ist. In Arbetracht alles dessen vermute ich nun, dass der Text ursprünglich las וישא קולו ויבך עליו. Aus וישא קולו konnte sehr leicht וישק לו werden. Wie aber die Umstellung der beiden Sätze zu Stande kam, lässt sich freilich nicht bestimmt sagen. Im Allgemeinen kommt die Unordnung hier wie auch anderswo im A. T. auf Rechnung der vielen Hände, die an den Text angelegt wurden. Will man aber den Text hier durchaus ungeändert lassen, so muss man wenigstens נשק in dem zu 31, 28 angegebenen Sinne fassen. Dann heisst וישק לו nicht mehr als: er nahm Abschied von ihm. Hinzugefügt sei hier noch, dass das Verbum diese Bedeutung nur dann hat, wenn es mit ל konstruiert wird. Für נשק mit dem Acc. lässt sie sich nicht nachweisen.

3. Für מצרים hat Sam. מצרימה, was das Richtige ist. Der Aussdruck heisst „in Aegypten", und ויבכו hat kein bestimmtes Subjekt. Die Beweinung geschah danach in Aegypten, während die Trauerriten später im Lande Kanaan stattfanden. Letztere durften in der Fremde nicht vorgenommen werden, sondern mussten in dem Lande stattfinden, wo die Leiche begraben wurde. An den Trauerzeremonien können sich auch Freunde und Bekannte beteiligen; die Beweinung aber ist Sache der Leidtragenden und Stammgenossen allein. Aus diesem Grunde ist die Lesung des Sam. vorzuziehen. Wenn aber die Aegypter nicht Subjekt zu ויבכו sind, dann hatte wohl der Text ursprünglich שלשים für שבעים, denn die Beweinung eines Toten unter den Juden dauerte von jeher nur *dreissig* Tage; vgl. Num. 20, 29. Deut. 21, 13 und 34, 8.

4. Joseph wendet sich bei dieser Gelegenheit an den Hof um Fürbitte bei dem Pharao. Dieser Umstand erklärt sich leicht,

wenn man erwägt, dass — man mag es sich gestehen oder nicht — Blücher und Wellington tatsächlich berühmter sind als Fröbel und Darwin. Joseph, der sich nicht durch Kriegstaten, sondern im Frieden durch seine Weisheit um Aegypten verdient gemacht hatte, fühlt jetzt schon, nach Ablauf von kaum zwölf Jahren nach der Hungersnot, der er so glänzend abgeholfen, dass seine Popularität im Abnehmen begriffen ist. Die Erwähnung dieser Tatsache soll uns für den Eingang des folgenden Buches vorbereiten, wo gesagt wird, dass der neue König Aegyptens vom verstorbenen Retter des Landes nichts wusste; vgl. Ex. 1, 8. Dieser Zug in der Erzählung bekundet eine tiefe Einsicht in die soziale Psychologie.

5. Man beachte, dass die Höflinge in ihrer Fürsprache für Joseph nicht nur in seinem Namen, sondern gerade so reden sollen, wie wenn er selber redete. Ebenso ist die Antwort Pharaos im folg. Verse gehalten wie wenn sie dem Bittsteller direkt gegeben würde. Das ist echt hebräische Sprechweise.

7. Ueber den Sinn von זקְני ביתו וגו' sieh oben die Bemerkung zu 24, 2.

15. לו leitet hier etwas ein, dessen Geschehen in der Zukunft wohl nicht wahrscheinlich, aber doch möglich ist. Dieser Gebrauch der Partikel ist meines Wissens beispiellos.

16. Die Brüder Josephs übersenden Joseph die folgende Botschaft und überbringen sie ihm nicht selber, weil diese eine Fiktion ist, vgl. Jebamoth 65 b und Midrasch rabba Lev. Par. 9, und sie sich nicht getrauen, ihm bei ihrer Mitteilung in die Augen zu schauen.

17. אנא ist hier völlig ausgeschlossen, denn diese äusserst späte Partikel, wie auch ihre Nebenform אנה, kommt nur in Bitten an JHVH vor, sonst nie; vgl. Jona 1, 14. 4. 2. Jes. 38, 3. Ps. 116. 4. 16. 118, 25. Dan. 9, 4 und Neh. 1, 5. 11. Der Fall Ex. 32, 31 ist hier nicht mitangeführt, weil an jener Stelle, wie dort gezeigt werden soll, ein Schreibfehler vorliegt. Für אנא שא ist unbedingt אֲנִי אֶשָּׂא zu lesen und das unmittelbar darauf folgende נא, das erst nach dieser Korruption eindrang, zu streichen. Die Untat der Brüder hatte eine lange Trennung zwischen Joseph und dem Vater zur Folge gehabt und letzterem schweren Kummer verursacht. Das Unrecht an Joseph war also auch ein Unrecht an Jacob gewesen. Dieses Unrecht, gaben nun die Brüder in ihrer erdichteten Botschaft vor, hätte der Alte, soweit er davon betroffen wurde, nicht nur verziehen, sondern ihnen auch aufgetragen, seine Verzeihung Joseph mitzu-

teilen. Die angebliche Verzeihung Jacobs sollte Joseph bewegen, ein Gleiches zu tun. Mit גמלוך endet der erdichtete Auftrag Jacobs, und ועתה leitet die von den Brüdern daran geknüpfte eigene Bitte ein. Mit עבדי אלהי אביך statt des kürzern אחיך will gesagt sein: wir haben zwar nicht wie Brüder gegen dich gehandelt, sind aber dennoch Verehrer desselben väterlichen Gottes wie du. Dieses Rechnen auf Nachsicht von einem Religionsgenossen ist echt jüdisch.

18. גם ist nicht auf אחיו, sondern auf das unmittelbar vorherg. Verbum zu beziehen, welches es zu ויצוו in V. 16 hinzufügt. Der Sinn ist: nicht nur übersandten die Brüder die obige Botschaft an Joseph, sondern sie gingen auch selber zu ihm hin. Ueber die Nachstellung der Partikel vgl. zu 3, 6.

19. Ueber התחת אלהים אני sieh die Bemerkung zu 30, 2. Zu beachten ist noch, dass in diesen beiden Fällen, wie auch in der ähnlichen, wenn auch etwas anders formulierten Frage 2 K. 5, 7 der Redende mit Bezug auf sich אני, nicht אנכי gebraucht, was wohl nicht zufällig geschieht. Mit einem Gotte verglichen, ist der Mensch ein Nichts, und er kann sich daher in einem solchen Vergleich nicht אנכי nennen; vgl. zu 15, 1.

20. למען עשה ist = um vorzusorgen. Ueber diesen absoluten Gebrauch von עשה vgl. zu 41, 34.

21. Dass die Brüder jetzt noch, wo nach 45, 11 und 47, 28 bereits zwölf Jahre nach der Hungersnot verflossen waren, der materiellen Hilfe Josephs bedurften, während sie früher im Lande Kanaan sich und ihre Familien selber ohne ihn ernährt hatten, ist unter den Umständen sehr natürlich. Die Leute hatten sich an die Patronage Josephs gewöhnt und somit ihren Trieb zur Selbständigkeit derart eingebüsst, dass sie vom Bruder völlig abhängig wurden und ohne ihn nicht fertig werden konnten. Denn ein Vergleich der Haustiere mit den wildern Tieren hinsichtlich ihres Fortkommens, wie auch die analoge Geschichte des Pauperismus, zeigt, dass beständige Hilfe die Kraft zur Selbsthilfe lähmt.

23. Für בני liest Gunkel nach Sam. בנים, aber mit sehr schlechtem Geschmack. בנים שלשים, welche Verbindung sonst nicht vorkommt, würde die Freude Josephs an seinen Nachkommen um eine Generation verkürzen. Denn als Frommer und JHVH wohlgefälliger Mann ist Joseph nach alter israelitischer Vorstellung berechtigt, von seinen Nachkommen vier Generationen zu erleben; vgl. Hi. 42, 16 und sieh zu 2 K. 10, 30. — Ueber das vierte Glied hinaus geht das väterliche Gefühl nicht. Diese Anschauung hat ihre

Parallele in Bezug auf das Verhältnis der Kinder zu den Vätern: vgl. zu Ex. 20, 5. Ueber ילדו על ברכי יוסף sieh zu 30, 3.

26. ארון bezeichnet nicht einen Sarg, sondern einen provisorischen Schrein, in dem die Leiche Josephs bis zur Bestattung aufbewahrt wurde. Später bezeichnet ארון den Kasten, dessen man sich für den Transport einer Leiche bediente. Begraben wurden die alten Hebräer wahrscheinlich nicht in festen Särgen, sondern so wie ihre spätern Nachkommen. In der talmudischen Zeit wurden die Juden in Gräber gelegt, an deren Wänden unten je ein loses Brett der Breite nach aufgestellt wurde. Ueber den so entstandenen losen Kasten kam ein Deckel, der ebenfalls nicht festgenagelt wurde. Orthodoxe Juden werden jetzt noch in dieser Weise begraben.

EXODUS.

I.

1. Für ואלה bringen LXX, Sam. und Vulg. bloss אלה zum Ausdruck, was mir das Ursprüngliche scheint; vgl. Deut. 1, 1, wo ebenfalls die Konjunktion fehlt. Anders verhält sich die Sache bei den Büchern Lev., Num. und Jos., die mit einem Verbum beginnen. Da muss das Imperf. mit Waw consec. gebraucht werden. Hier dagegen, wo ein Nominalsatz den Anfang bildet, ist keine Konjunktion zur Anknüpfung nötig.

4. V. 2 und 3 findet sich Waw nur beim letzten Namen. Hier dagegen auch beim zweiten. Dies geschieht, um die Aussprache zu erleichtern, da נפתלי mit demselben Konsonanten beginnt, auf den das vorherg. דן auslautet.

6. Mit כל הדור ההוא sind die zeitgenössischen Aegypter gemeint. Der Umstand, dass sämtliche Zeitgenossen Josephs zur Zeit, wo diese Erzählung beginnt, bereits tot waren, ist wegen V. 8 erwähnt.

7. בני ישראל ist = Israeliten; vgl. בני עמון = Ammoniter. Bei dergleichen Namen denkt der Hebräer so wenig an „Söhne“, dass er sie nicht nur Völkerschaften und Volksstämmen, sondern auch Ortschaften beilegt; vgl. Jos, 19, 45 בני ברק und Deut. 10, 6 בני יעקן. Was וישרצו anbelangt so wurde schon zu Gen. 9, 7 der Gebrauch von שרץ mit Bezug auf Menschen bezweifelt. Und ich glaube, dass der Text auch hier ursprünglich ויפרצו las. An dieser Stelle mag die spätere ungeheuere Uebertreibung der Vermehrung der Israeliten in Aegypten zur Korruption beigetragen haben. Denn nach Midr. rabba zu unserer Stelle soll daselbst jede israelitische Frau sechs, nach anderen zwölf und sogar sechzig Kinder auf einmal geboren haben. Solche Vermehrung, glaubte man, sei nur bei den kleinen Tieren möglich, die der Hebräer שֶׁרֶץ nennt. Darum wurde וישרצו aus dem ursprünglichen ויפרצו.

8. אשר לא ידע את יוסף heisst nicht „der Joseph nicht gekannt hatte“, sondern ist = der von Joseph nichts wusste, dem Josephs Verdienste um Aegypten unbekannt waren; vgl. 5, 2 und sieh zu Gen. 50, 4.

9. רב ועצום ממנו heisst nicht „zahlreicher und stärker als wir“, was nicht wahr sein konnte, sondern ist soviel wie: zahlreicher und stärker als uns lieb ist; vgl. zu Gen. 26, 16.

10. Der Pharao beratschlagt mit seinem Volke über die Massregeln zur Bedrückuug der Israeliten, damit auch dieses JHVH gegenüber verantwortlich wird und die darauf folgenden Strafen dasselbe gerechter Weise treffen. Darum sind im folg. sämtliche Verba, die irgendwie Druck bezeichnen, im Pl.; vgl. V. 11—14. Dieser Zug in der Erzählung verrät ihren verhältnismässig späten Ursprung. Denn in der ältern Zeit fand man es natürlich, dass das unschuldige Volk für die Sünden seines Königs mitlitt. So suchte z. B. JHVH das ganze Volk mit der Pest heim, weil es David hatte zählen lassen; vgl. 2 Sam. 24, 1. 15. — Für ועלה liest man wohl besser wie Hos. 2, 2 ועלו. Denn bei näherer Betrachtung ergibt sich, dass die Verhältnisse und Umstände, als deren Folge das durch עלה מן הארץ Bezeichnete angegeben wird, hier und dort dieselben sind. An beiden Stellen ist von zwei sonst einander feindlichen Völkern die Rede, die sich vereinigen, um ein drittes zu bekriegen. Die Folge einer solchen Vereinigung kann bei dem Eifer, mit dem die Verbündeten kämpfen müssen, um Zutrauen zu einander zu erwecken, im gewöhnlichen Verlauf der Dinge nur ein ausserordentlicher Sieg sein. Diese Folge kann natürlich durch עלה מן הארץ nur dann ausgedrückt werden, wenn die Redensart ein Idiotismus ist. Den Idiotismus kann man sich so erklären, dass das Subjekt von עלה im Pl., wie in der oben genannten Hoseastelle, oder im Sing., wie hier, unbestimmt ist und der Satz das Verhalten der Völkerwelt einem alles besiegenden Welteroberer gegenüber ausdrückt, vor dem man überall weicht, dem man gleichsam die ganze Erde einräumt.

Interessant ist, dass schon die alten Rabbinen, deren Kenntnis des Hebräischen gering war, die aber doch oft intuitiv auf die richtige Erklärung kamen, auch hier ungefähr diesen Sinn herausspürten. Nur fassen sie die Beziehung des Verbums etwas anders. Im Talmud wird nämlich zu unserer Stelle bemerkt wie folgt: es sollte dem Sinne nach eigentlich heissen ועלינו — mit Bezug auf die Redenden — aber der Pharao sagt statt dessen euphemistisch

ועלה. Diesen angenommenen Euphemismus erklärt der Rabbi durch כאדם שמקלל את עצמו ותולה קללתו בחברו, d. i., es ist wie wenn jemand von seiner eigenen Fatalität so spricht, als sollte sie einen andern treffen; vgl. Sota 11a.

11. שרי מסים, wenn der Ausdruck richtig überliefert ist, ist Pl. von שר מס, wie שרי חילים von שר חיל. Aber שרי ist mir sehr verdächtig, und zwar aus mehreren Gründen. Erstens kann der Bericht vom Drucke nicht gut mit der Bestellung von Beamten beginnen, die ihn ausüben sollen. Zweitens müsste es dabei וישם, nicht וישימו heissen, da die Einsetzung von Beamten Sache des Königs allein und nicht des ganzen Volkes ist. Drittens werden im Verlauf der Erzählung wohl mehrere Mal נגשים und שטרים, aber nie שרי מסים genannt. Darum ist שרי höchst wahrscheinlich zu streichen. וישימו עליו מסים hiesse dann „und sie legten ihnen Frondienste auf“; vgl. Esther 10, 1. Das Eindringen des zu streichenden Wortes erklärt sich so, dass zuerst עליו dittographiert und darauf aus der Wiederholung nach der Aehnlichkeit der Buchstaben שרי konjiziert wurde. מִסְכְּנוֹת als Pl. könnte nur dann auf מִסְכֵּן zurückgeführt werden, wenn letzteres eine Sache und nicht eine Person bezeichnete,was aber nicht der Fall ist. Sprich מִסְכֵּנוּת = Armut, Mangel an Lebensmitteln und vgl. Deut. 8, 9. Auch eine talmudische Autorität aus der Mitte des dritten Jahrhunderts bringt unsern Ausdruck mit „Armut“ in Verbindung; vgl. die oben angeführte Talmudstelle. ערי מסכנות heisst danach Städte, die durch ihre Vorräte dem Mangel an Nahrungsmitteln abhelfen. Zur Verbindung vgl. Num. 19, 9 מֵי נִדָּה = Wasser, welches ein Mittel ist gegen Verunreinigung. Diejenigen, welche die Recepta beibehalten und mit Fried. Delitzsch, an den Begriff „pflegen“, den סכן bezeichnet, denkend, unter ערי מסכנות Verpflegungsstätten verstehen, lassen sich einerseits vom Geiste der eigenen Muttersprache irreführen und geben sich anderseits keine Rechenschaft über die Form von מסכנות. Der Ausdruck ist Produktsacc., während die darauf felgenden Namen der beiden Städte das Objekt bilden. Der Sinn des Ganzen ist danach: und es erbaute Pithom und Ramses zu Vorratsstädten für den Pharao.

12. קוץ, mit מפני konstruiert, bezeichnet eine bange Ahnung, zu der sich Abscheu gesellt. Der Umstand, dass sich die von ihnen verabscheuten Israeliten trotz aller Bedrückung so sehr vermehren, liess ihre ägyptischen Bedrücker ahnen, dass hier eine höhere Macht im Spiele sei, und erfüllte sie mit Angst.

14. Der zweite Halbvers, der sonderbarer Weise den Erklärern grosse Schwierigkeiten macht, bildet einen Nominalsatz mit einem eingeschalteten Relativsatz dazwischen. את ist danach selbstverständlich nicht nota acc., sondern dient, wie nicht selten in der spätern Sprache, zur Hervorhebung des Subjekts; vgl. Ez. 35, 10. Neh. 9, 19. 34. Einen Sklaven oder Untergebenen בפרך behandeln ist ihm Dienstleistungen auferlegen, die man an sich nicht braucht, die lediglich den Zweck haben, den Betreffenden zu beschäftigen und zu plagen, damit man ihn sein Los fühlen lasse, wie in dem vorliegenden Falle, wo die Aegypter die Israeliten schwer arbeiten liessen, um ihren Geist zu beugen und ihren Mut zu brechen; vgl. V. 11 למען ענתו בסבלתם. Der Sinn ist danach der: jeder Frondienst, den sie ihnen auferlegten, hatte den Zweck, ihren Mut zu brechen. Dillmann, der את als nota acc. fasst, erklärt diesen casus durch die Annahme, von Attraktion, indem das Verbum des Relativsatzes auf das vorherg. Nomen zurückwirkt; aber er zeigt somit nur, dass er den Relativsatz falsch fasst. Denn עבד, das Prädikat in diesem Relativsatz, ist ja hier in intransitivem Sinne gebraucht und daher mit ב konstruiert. אשר, auf עבדה bezüglich und dasselbe repräsentierend, ist acc. cogn., vgl. 2, 9, und dieser Acc. darf nicht durch את bezeichnet werden; vgl. zu Gen. 27, 33. Folglich kann hier beim Nomen an der Spitze von einem acc. per attractionem nicht die Rede sein. Was den acc. cogn. im Relativsatz betrifft, so sagte man עבד בפ׳ עבדת עֶבֶד, vgl. Lev. 25, 39; folglich kann man auch sagen עבדתם אשר עבדו בהם.

15. In למילדות העבריות übt das Partizip Verbalrektionskraft, und העבריות ist sein Objekt, sodass der Gesamtausdruck so viel ist wie: zu den Frauen, die den Hebräerinnen Geburtshilfe zu leisten pflegten. Die Hebammen waren also Aegypterinnen. Zu dieser Fassung zwingen sprachliche und sachliche Gründe. Denn erstens ist מְיַלֶּדֶת als Partizip Piel nicht so weit Substantiv, dass es durch ein Adjektiv näher beschrieben werden könnte; dann würde Pharao hebräischen Hebammen nicht haben zumuten können, dass sie zum Verderben ihres eigenen Volkes den gegebenen Befehl ausführen würden. Endlich ergibt sich aus dem Verlaufe der Erzählung unzweifelhaft dass dieser Befehl nicht an hebräische Frauen erging; sieh zu V. 22.

Piel von ילד heisst Geburtshilfe leisten; vgl. V. 16. Diese Bedeutung hat Piel vermöge seiner intensiven Kraft, die sich in diesem Falle, wie öfters, darin zeigt, dass sie in der Vorstellung

die Wirkung der Handlung näher rückt. Anders verhält sich die Sache beim causativen und extensiven Hiph., bei dem das Subjekt nur als Urheber der Handlung in Betracht kommt, ohne Rücksicht auf die Proximität der Wirkung, die auch erst nach geraumer Zeit eintreten kann. Darum drückt Hiph. von ילד die Erzeugung als prima causa der Geburt aus, während Piel die Geburtshilfe als den sie beschleunigenden Faktor bezeichnet. Aehnlich ist der Unterschied zwischen Hiph. von מות und seinem Pil., das dem Piel entspricht; vgl. zu Ri. 9, 54.

16. אבנים, worin Aleph prosthetisch ist, stammt von בנה ab, wovon בן und בת herkommen, und bezeichnet die Geschlechtsteile. Daraus erklärt sich der Dual vollkommen. Diese Ableitung und Deutung findet sich schon in Midrasch rabba zu unserer Stelle, wo der Ausdruck erklärt wird durch מקום שהולד נבנה בו der Körperteil des Neugeborenen, woran es als בן oder בת erkannt wird. Unsere Midraschausgaben haben zwar נפנה für נבנה, doch ist der Schreibfehler unverkennbar; vgl. David Lurias textkritische Bemerkung zur Stelle und sieh auch Midrasch Tanchuma zu Gen. 30, 22. וחיה ist offenbar für וְחָיָתָה verschrieben.

18. ויקרא ist = und er schrie an. Jedes leidenschaftliche Reden kann durch קרא ausgedrückt werden; vgl. englisch „to cry.“ Wenn bloss gesagt sein wollte, dass der Pharao die Hebammen rufen liess, so hätte dies V. 15 bei ihrem ersten Erscheinen vor ihm geschehen müssen.

19. Das Adjektiv חָיֶה, fem. חָיָה, ist von den Erklärern ad hoc erfunden. Für חיות ist חַיּוֹת zu lesen und der Sinn des Satzes der: denn sie sind in dieser Hinsicht wie Tiere, die keiner Geburtshilfe bedürfen, vgl. Sota 11b. Die Hebammen bedienen sich dieses Ausdrucks, der, an sich schon verächtlich, durch die Weglassung der Vergleichspartikel noch verletzender wird, um den Verdacht der Parteilichkeit für die Hebräerinnen von sich abzulenken.

21. Hier versteht man den zweiten Halbvers gewöhnlich vom Kindersegen. Aber im Altertum war die Hebamme, wie jetzt noch auf dem platten Lande, ein altes Weib, das keine Kinder mehr gebären konnte. Dann heisst auch עשה בית לפ׳ nicht „jemandem Kindersegen verleihen“, sondern ihn zum Gründer einer Dynastie oder eines privilegierten Hauses machen; vgl. 2 Sam. 7, 11 und sieh Sota 11b, wo unser Satz dahin erklärt wird, dass Gott diese Hebammen, die nach dem Talmud Hebräerinnen waren, zu Stammmüttern der Priester und Leviten werden liess. Endlich kann hier

überhaupt von der Belohnung der Hebammen die Rede nicht sein, weil dieser Punkt bereits V. 20a erledigt ist und in V. 20b zu etwas anderem übergegangen wird. Man kommt hier auf das Richtige, wenn man zweierlei in Betracht zieht, 1) dass LXX ויעש durch den Pl. ausdrücken, 2) dass Pharao nach V. 22 die Hebammen nunmehr ganz aus dem Spiel lässt und den ursprünglich ihnen gegebenen Befehl zur Tötung der hebräischen neugeborenen Knäblein seinem ganzen Volke überträgt. Wenn man dies erwägt, lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuten, dass für ויעש להם בתים zu lesen ist ויעשו להם ולבנים. Das Subjekt zu ויעשו ist dann aus dem vorherg. המילדות zu entnehmen und auch das Suff. in להם eben dahin zu beziehen. Die Masculinform des Verbums und Suff. kann nicht auffallen. Solche Fälle, wo die Synallage in Bezug auf das Genus unterbleibt, gibt es im A. T. in Menge. Danach ist dieser ganze Vers grammatisch Zeitangabe, logisch aber Begründung dessen, was unmittelbar darauf folgt, und der Sinn der Worte im Zusammenhang mit V. 22 der: und es geschah, als die Hebammen Gott fürchteten, für sich selbst sorgten und der Knäblein sich annahmen, dass usw., das heisst, als Pharao sah, dass die Hebammen nach wie vor aus Gottesfurcht und wegen ihres eignen Vorteils fortfuhren, die neugeborenen Knäblein am Leben zu lassen, da kam er zur Ueberzeugung, dass auf die Hebammen, die schon deshalb seinen Befehl nicht vollzogen, weil sie ihren professionellen Ruf nicht schädigen mochten, in dieser Hinsicht kein Verlass war, und trug daher die Sache seinem gesamten Volke auf. Indem sich die Hebammen der Kindlein annahmen, waren sie auch auf ihren eigenen Vorteil bedacht, weil ihnen Gott nach V. 20 ihre menschenfreundliche Tat lohnte. Ueber עשה ל im Sinne von „für eine Person oder Sache sorgen“, „sich ihrer annehmen“ vgl. Gen. 27, 37 und 30, 30.

22. Hier zeigt der Ausdruck לכל עמו statt blosses לעמו, dass auch die Hebammen, denen allein bis dahin die Tötung der hebr. neugeborenen Knäblein aufgetragen war, Aegypterinnen waren; vgl. zu V. 15. Zum zweiten Halbvers bemerkt Baentsch: das Suff. in תשליכהו nimmt das nachdrücklich vorangestelle בן wieder auf. Wer das meint, hat aber das Wesen des semitischen Nominalsatzes nicht erfasst. Denn בן ist hier wohl des Nachdrucks halber vorangestellt, steht aber im Nominativ, nicht im Acc. Denn die fraglichen Worte bilden, streng genommen, einen Nominalsatz, in dem כל הבן das Subjekt (مبتدا) und der Satz היארה תשליכהו, zu einer Einheit zu-

sammengefasst, das Prädikat ist. Vgl. zu Gen. 1, 4. Sobald die Herren ihr Steckenpferd, die Quellenanalyse, verlassen und sich auf das Gebiet der reellen und sprachlichen Erklärung wagen, laufen sie Gefahr, sich eine arge Blösse zu geben.

II.

1. Für das sehr auffallende וילך lasen LXX höchst wahrscheinlich ויהי, was ungleich besser ist. Für את בת aber lag ihnen ohne Zweifel מבנות vor, und das ist das einzig Richtige. Denn בת לוי kann nur eine leibliche Tochter Levis bezeichnen, und eine solche kann hier nicht gemeint sein, da eine leibliche Tochter Levis, wenn sie zur Zeit noch lebte, mindestens hundert Jahre alt sein müsste. Dagegen kann מבנות לוי sehr gut eine der Enkelinnen oder Urenkelinnen Levis bezeichnen. Für nichtjüdische Fachmänner, die sich dafür interessieren mögen, sei noch bemerkt, dass die Urquelle des „Romans“, den Baentsch hier als Erfindung des Targ. Jer. 1 mitteilt, der Talmud ist. Sota 12a findet sich der Passus in ziemlich gutem Hebräisch statt des haarsträubenden Aramäisch des apokryphen Targum. Doch ist der Text im Talmud freilich unpunktiert.

2. טוב fassen alle Neuern hier im Sinne von „schön“, was aber das nackte Adjektiv, wie bereits früher bemerkt, nicht heissen kann, es müsste denn durch רְאִי ,מַרְאֶה oder תאר näher bestimmt sein. Ausserdem und abgesehen davon, dass jeder Mutter ihr Kind schön erscheint, wäre es lächerlich, die Schönheit eines Kindes als Grund anzugeben für den Versuch seiner Mutter, es vom Tode zu retten. Eine solche Geschmacklosigkeit konnte kein alttestamentlicher Schriftsteller begehen. טוב heisst hier kräftig; vgl. zu Gen. 6, 2. Ein gewöhnliches Kind würde bei der Verheimlichung seiner Existenz, während welcher ihm die gehörige Pflege und gesunde Luft hätten abgehen müssen, nicht lange am Leben geblieben sein. In diesem Falle aber liess die besonders kräftige Natur des Kindes die Mutter das Beste hoffen und gab ihr den Mut zum Versuche, es in dieser Weise zu retten. Zu der kräftigen Natur Moses als Kind stimmt auch die Deut. 34, 7 gegebene Beschreibung von seiner Vigorosität in den letzten Jahren seines Lebens. — Für ותִּצְפְּנֵהוּ liest man wohl, dem הצפינו im folg. Verse entsprechend, besser ותַּצְפִּנֵהוּ als Hiph., in welcher Konjugation das Verbum mir auch speziell das Bergen vor Gefahr auszudrücken scheint.

3. תבה, derselbe Ausdruck, der auch von der Arche gebraucht ist, scheint, wie bereits früher einmal gesagt, einen verschliessbaren Kasten zu bezeichnen, der auf das blosse Schwimmen, nicht auf Fortbewegung berechnet ist. Dass auch dieses Kästchen geschlossen war, zeigt ותפתח in V. 6. In den Schilf wurde das Kästchen getan, damit es dicht am Ufer bleibe und nicht in die Mitte des Flusses wegschwimme, wo es einerseits vom Land aus nicht erreicht worden wäre, andererseits aber durch den Zusammenstoss mit grössern Fahrzeugen hätte beschädigt werden können.

5. על היאר verbindet man besser mit לרחץ, nicht mit ותרד. Jedenfalls aber ist על hier die richtige Präposition. Das Baden in kleinern Flüssen ist 2 K. 5, 10 und 12 durch רחץ ב ausgedrückt. Im Falle eines tiefen und mächtigen Stromes wie der Nil aber kann eine Frau nur in den Untiefen ganz nahe dem Ufer baden, und dafür passt על besser. Die Dienerinnen oder Hofdamen, wie wir sagen würden, gehen nicht wie ihre Gebieterin על היאר, sondern על יד היאר. Letzterer Ausdruck heisst in einiger Entfernung vom Flusse. Die Hofdamen gingen in einiger Entfernung voneinander auf und ab, d. i., seitwärts und wieder zurück ans Ufer, als Wache, damit kein herannahender Mann die Prinzessin beim Baden im nackten Zustande überrasche. Das Baden der Königstochter im offenen Nil war unter diesen Umständen, namentlich fürs Altertum, keine so arge Unschicklichkeit, dass sie, wie manche Erklärer meinen, nur durch ihre Notwendigkeit für den Zweck der Sage erklärlich wäre.

6. Für ותראהו ist וַתֵּרֶא ohne Suff. zu lesen und את הילד als Glosse zu streichen. Diesem vorgeschlagenen Verfahren liegt eine Kombination der Lesarten der LXX und des Sam. zu Grunde. Erstere bringen nach בכה noch בתבה zum Ausdruck, das mir jedoch nicht ursprünglich scheint.

7. Das plötzliche Erscheinen der Schwester, die unaufgefordert ihre Dienste anbietet und sich dadurch als Verwandte verraten muss, zeigt die ungeschicktere Art der ältern Darstellung. Ganz anders würde der jüngere Verfasser der Genesis das Gelangen Moses in Obhut und Pflege seiner Mutter herbeigeführt haben.

9. In היליכי sind zwei verschiedene Lesungen vereint, von denen die eine הֵא לָךְ = da hast du, vgl. Gen. 47, 23, und die andere הוֹלִיכִי war. Estere ist bei weitem vorzuziehen. Denn gut klassisch wird Hiph. von הלך nur mit Bezug auf etwas gebraucht, das sich selbst fortbewegen kann, was der drei Monate alte Moses

nicht tun konnte. Erst später kommt הוליך im Sinne von הביא vor, und das, meines Wissens, sicher nur an zwei Stellen, nämlich Sach. 5, 10 und Eccl. 5, 14. Sieh zu Num. 17, 11. Bei einem Verbum des Führens müsste auch ein Bestimmungsort genannt sein, was aber nicht der Fall ist.

10. Für ויגדל ist hier entschieden וַיִּגָּמֵל zu lesen. Die Mutter war als Amme gedungen worden. Der kleine Moses war daher bei ihr geblieben, bis er entwöhnt wurde. Dann hörten ihre Dienste auf, und sie lieferte ihn an die Prinzessin ab.

11. מכה heisst nicht „schlagend", sondern erschlagend; vgl. ויך im folg. Verse. Für blosses Schlagen hätte Moses den Mann sicherlich nicht getötet. Dass Moses nachher wegen dieser Tat flüchtig werden musste, tut zur Sache nicht. Denn Moses hatte, wenn bei der grausamen Behandlung der Israeliten in Aegypten auf den Mord eines der bedrückten Fremden überhaupt der Tod stand, unbefugter Weise die Strafe des Gesetzes selber vollzogen und sich so sträflich gemacht.

13. Niph. von נצה drückt nie einen blossen Wortstreit aus. Gesenius kombiniert dieses Verbum im Thesaurus richtig mit dem arab. ناصية Stirnhaar; denn es heisst eigentlich „sich in den Haaren liegen", sich raufen und schlagen. Aus diesem Grunde kommt das fragliche Verbum immer nur im Pl. vor; vgl. zu מַצָּה Jes. 58, 4.

14. אתה אמר ist = du denkst. Der leiseste Gedanke kann durch אמר ausgedrückt werden. Ueber אכן vgl. zu Gen. 28, 16.

15. Vor dem zweiten וישב haben LXX noch ויבא אל ארץ מדין, und dieser Satz scheint mir ursprünglich, zumal da ohne ihn die Wiederholung von וישב sehr befremdend ist. Die Auslassung erklärt sich so, dass der Abschreiber das erste מדין für das zweite ansah und so den darauf folgenden Satz übersprang. Der Bericht über das Kommen Moses nach Midjan nachdem bereits gesagt wurde, dass er sich daselbst niedergelassen, stimmt zu der hebräischen Darstellungsweise. Denn nicht selten greift im A. T. die Erzählung zurück um Einzelheiten nachzutragen; vgl, 19, 2 und Gen. 12, 5.

16. Warum der Priester sieben Töchter hat, während für den Zweck der Erzählung, soweit sich auf den ersten Blick absehen lässt, eine einzige genügen würde, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen; aber sicherlich hat dies seinen Grund. Möglicherweise soll die Mehrheit der Töchter am Brunnen die naheliegende Vermutung ausschliessen, dass Moses zu seiner galanten Tat durch eine Neigung

für seine künftige Frau veranlasst wurde. Tatsächlich zeigt Moses nirgends Gefühle der Liebe für Zipora, die er schliesslich heiratet. Nach einer der Quellen soll er sie sogar bei seiner Rückkehr nach Aegypten nicht mitgenommen haben; vgl. zu 18, 2. Moses ist nicht verliebt. Bei der ihm bevorstehenden grossen Aufgabe darf Moses nicht verliebt sein. Er heiratet Zipora, weil er heiraten muss, um Kinder zu haben. — דלה ist verschieden von שאב (gegen Baentsch). שאב heisst schöpfen aus einer sprudelnden Quelle (עין, מעין) oder nicht tiefen Zisterne, deren Wasser dem Kruge (כד) in der Hand zugänglich ist. דלה dagegen bezeichnet ausschliesslich das Schöpfen aus einem tiefen Brunnen, dessen Wasser nur mit dem an einem Seile herabgelassenen Eimer (דלי) erreicht werden kann; vgl. Gen. 24, 13. Jes. 12, 3 gegen Pr. 20, 5.

17. ויקם will nicht sagen, dass Moses von seinem Sitze am Brunnen aufstand, wie Baentsch, auf V. 15 hinweisend, bornierter Weise meint. Der Ausdruck dient, wie öfter, lediglich zur Einführung der Handlung und hat keinerlei selbständige Bedeutung. Der zweite Halbvers kann, da nach V. 16 die Dirnen selber die Tröge gefüllt hatten, nur heissen „und bewirkte, dass ihre Schafe trinken konnten", d. h. er hielt die zänkischen Hirten fern, dass sie die Schafe am Trinken nicht zu stören vermochten. Dieser Gebrauch des Hiph. ist wohl zu beachten.

19. Was hier gesagt wird, steht in Widerspruch mit V. 16, wonach die Töchter selber das Wasser geschöpft und die Tröge gefüllt hatten. Es ist aber allerdings möglich, dass die Dirnen nach Mädchenart die Galanterie Moses übertreiben.

20. In ואיו ist die Konjunktion = arab. ف, welches das Folgende als logisches Ergebnis des Vorhergehenden kennzeichnet. Die Frage wird durch dieses Waw zum leisen Vorwurf. Der Ausdruck ist = so? und wo ist er? d. i., wenn der Mann das für euch tat, warum habt ihr den Verstand nicht gehabt, ihn zum Essen einzuladen? Vgl. zu Nr. 12, 14.

22. Unmittelbar vor ותלד bringen LXX noch ותהר zum Ausdruck, welches in dieser Verbindung unerlässlich ist. ותהר kann in solchem Zusammenhang nur dann wegbleiben, wenn mit ל auf den Vater Bezug genommen, oder wenn die Geburt mehrerer Kinder in demselben Satze berichtet wird, sonst nicht.

23. Im Unterschied von V. 11 heisst es hier בימים הרבים wegen des folg. Satzes, um die geraume Zeit von der Flucht Moses vor Pharao bis zum Tode des letztern, der ihm die Rückkehr nach

Aegypten ermöglichte, zu umfassen. Der Ausdruck מלך מצרים statt פרעה legt die Vermutung nahe, dass der Verfasser an den 1, 8 erwähnten neuen König denkt, mit dessen Herrschaft die Bedrückung der Israeliten begonnen hatte. Danach muss aber zwischen dem Ableben der Generation Josephs und der Regierung des in Rede stehenden Königs eine ziemlich lange Zeit verflossen sein.

25. Der Ausdruck בני ישראל spielt eine bedeutende Rolle in dem Apparat der Quellenkritik. Dieser Ausdruck soll P eigen sein. Danach weiss man genau, dass in diesem Stücke V. 23—25 P angehört. Aber hat P Unsinn geschrieben? darum kümmert sich niemand. Oder ist ein Satz wie „und Gott sah die Israeliten“ in solchem Zusammenhang nicht etwa Unsinn? Guten Sinn erhält man hier nur, wenn man עֳנִי für בני liest; vgl. 3, 7. 4, 31. Aber von wem rührt nun der Satz in dieser ohne Zweifel ursprünglichen Gestalt her? Die Entscheidung dieser Frage überlasse ich den Quellenkritikern, die, Dank ihrem ungeheueren Sprachgefühl, es fertig bringen, nach Spracheigentümlichkeiten einer Stelle ihre Quelle bestimmt festzustellen. — Im zweiten Halbvers ergänzt sich das Objekt zu וידע aus dem Vorhergehenden. Gott nahm die wahrgenommene Bedrückung der Israeliten zur Kenntnis, um danach zu handeln; vgl. zu Gen. 35, 22. Es ist also durchaus nicht nötig, mit Dillmann וירא für וידע zu lesen, was übrigens keinen vernünftigen Sinn gäbe.

III.

1. אחר המדבר ist nicht „jenseits der Steppe“, was der Ausdruck nie und nimmer heissen kann, sondern „nach der Steppe“, d. i. in die Steppe. Denn אחר — nicht אחרי — wird zuweilen mit Verben der Bewegung wie deutsch „nach“ zur Bezeichnung des Zieles gebraucht; vgl. zu Num. 25, 8 und K. zu Ps. 73, 24. Der Fall Sach. 2, 12 gehört nicht ganz hierher, doch ist der Gebrauch dieser Präposition an jener Stelle, wie dort gezeigt werden wird, dem hier verwandt.

2. Gut klassisch ist nur die Stellung von אל mit Suff. zwischen dem Verbum und seinem Subjekt, wie denn auch Sam. hier אליו vor מלאך יהוה hat. Im zweiten Halbvers ist für בלבת אש entschieden zu lesen בלב האש = mitten im Feuer und 15, 8 בלב ים und 2 Sam. 18, 14 בלב האלה zu vergleichen. Ein Substantiv לַבָּה kennt die Sprache nicht. Die Korruption erklärt sich dadurch, dass zuerst durch falsche Wortabteilung בלבה אש entstand, welches dann in die Recepta umgeändert wurde.

3. Hier und in dem folg. Verse heisst ראה dem Objekte auf den Grund kommen, bezeichnet also wie öfter eine Wahrnehmung durch den Verstand.

4. Sieh zu Gen. 22, 11. Auch hier geschieht die Wiederholung des Namens des gerufenen Moses aus Eile. JHVH will nämlich, dass Moses ihn höre, bevor er in den Schuhen an die heilige Stätte herankommt.

5. Der Befehl, die Schuhe an der Schwelle der heiligen Stätte auszuziehen, welcher sich Jos. 5, 15 fast wörtlich wiederholt, erklärt sich daraus, dass man mit dem Schuh leicht auf etwas Unreines getreten sein kann. Aus diesem Grunde ist hier wie auch an der angeführten Josuastelle von dem Ausziehen der Schuhe weder חלץ noch שלף, sondern נשל gebraucht. Denn letzteres Verbum heisst eigentlich abwerfen, abschütteln, und schliesst somit das Kommen der Hand in direkte Berührung mit dem Schuh beim Ausziehen desselben aus. Eine solche Berührung würde den Betreffenden verunreinigen. אשר עליו ist = in deren Nähe; über diesen Gebrauch von על vgl. Gen. 16, 7.

8. וארד ist nicht von der Herabfahrt vom Himmel zu verstehen, wie allgemein geschieht, sondern wie sein Korrelat להעלתו unverkennbar zeigt, von dem Hingelangen nach Aegypten, da der Gang von der Gegend am Horeb, dem Schauplatz dieser Erscheinung JHVHs, nach Aegypten hebräisch nur durch ירד ausgedrückt werden kann.

9. אשר ist acc. cogn.; vgl. oben die Bemerkungen zu 1, 14.

10. והוצא ist = und befreie. Fälschlich übersetzt man in solchen Verbindungen Kal von יצא durch wegziehen und Hiph. durch herausführen. Von einem Sklaven, der die Freiheit erlangt, sagt man יצא לחפשי und auch bloss יצא; vgl. 21, 3. 7. 11. Und in ähnlicher Weise bezeichnet יצא den Eintritt des in Aegypten geknechteten Israel in die Freiheit; und Hiph. dieses Verbums wird in diesem Sinne Kausativ gebraucht von Gott oder einem Gottesmann, der seinem Volke die Freiheit bewirkt. Danach ist das mit dem Verbum gebrauchte מן nicht vom Raum zu verstehen, sondern es hängt diese Präposition, wie bei נקה Gen. 24, 8. 41. Num. 5, 19. Ri. 15, 3, von dem im Verbum enthaltenen Begriff des Loswerdens, resp. Losmachens ab; vgl. auch Hi. 3, 19 חפשי מאדניו. Demgemäss sollte es in solchen Verbindungen eigentlich immer nur ממצרים heissen, wie hier, V. 12 und weiter unten 6, 27, allein man dachte dabei meistens nicht daran, dass die Präposition zur

Korstruktion des Verbums gehört, und sagte häufiger מארץ מצרים, als wäre מן in räumlichem Sinne zu verstehen, was bei der Abwesenheit eines grammatischen Bewusstseins nicht Wunder nehmen kann.

12. Wenn auch sonst כי sehr häufig direkte Rede einleitet, so ist doch dieser Gebrauch der Partikel in feierlicher Rede, zumal in einer Rede JHVHs, ausgeschlossen. Das erste כי ist der Ueberrest von ursprünglichem אנכי, welches in diesem Satze ebenso unentbehrlich ist wie in אנכי שלחתיך. Im Folgenden kann זה nicht nach vornen hinweisen, da der Gottesdienst am Berge, der erst nach der Befreiung stattfinden soll, nicht als Zeichen für das sein kann, was in die Zeit vor dieser fällt. זה kann hier nur nach rückwärts auf אנכי אהיה עמך hinweisen. Dann aber kann לך האות nur heissen: ein Zeichen für dich, d. i. ein Zeichen für die Göttlichkeit deiner Mission. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 7, 9 לכם מופת. Moses hatte gefragt, wer bin ich, dass ich zum Pharao gehen sollte? und damit sagen wollen, dass er nicht einsähe, in welcher Eigenschaft er sich diesem vorstellen sollte. Hierauf erwidert JHVH, ich will mit dir sein und das Nötige für dich geschehen lassen, und dieser Umstand wird beweisen, dass du mein Gesandter bist. Diese ohne Zweifel richtige Fassung ist gegeben im Midrasch rabba zur Stelle, wo es zur Erklärung von וזה לך האות כי אנכי שלחתיך heisst ובדבר הזה תהיה נכר שאתה שלוחי לפי שאהיה עמך וכל מה שתרצה אעשה אני. Nicht so glücklich sind die alten Rabbiner mit ihrer Erklärung des zweiten Halbverses, die wir nicht annehmen können. Dessen Sinn ist nach dem Zusammenhang der: Moses hatte gezweifelt, dass es ihm gelingen würde, Israel aus Aegypten zu befreien. Darauf erhält er zur Anwort: dieser selbe Berg, an dem du deinen Zweifel an der Befreiung ausgesprochen hast, soll der Schauplatz der Gesetzgebung an das befreite Israel sein.

13. Hier lässt die Kritik eine andere Quelle einsetzen, der das unmittelbar Vorhergehende nicht gehören soll. Aber schon von V. 11 an zeigt sich die Vorbereitung für diesen Passus darin, dass יהוה zweimal vermieden und statt dessen אלהים gebraucht ist, damit der Name JHVHs bei der Frage Moses „wenn sie zu mir sagen, wie ist sein Name, was soll ich sagen?“ den Leser nicht aus der nächsten Nähe anstarre. — הנה ist = gesetzt den Fall, angenommen. So wird diese Partikel gebraucht, wenn auf Grund des gesetzten Falles eine Frage gestellt wird, wie hier; vgl. 1. Sam. 9, 7. Ganz so wird auch das sinnverwandte arabische فا gebraucht; vgl. Kur.

3, 59 und 4, 109. Auch das talmudische אי kommt sehr häufig in ähnlicher Verbindung vor.

14. Der Relativsatz אשר אהיה, der nichts Neues bringt, sondern nur den Gedanken des Hauptsatzes wiederholt, stellt diesen Gedanken als unbestimmt und von keinem Belang dar; vgl. 4, 13. 33. 19. 1. Sam. 23, 18. 2. Sam. 15, 20. „Ich bin, wer ich bin" ist demnach soviel wie: mein Name tut zur Sache nicht. Die Sache ist so dargestellt, als hätte JHVH, der nachmals für Israel der einzige Gott werden sollte, anfangs Bedenken getragen, irgend welchen Namen anzugeben, weil jeder Name nur dazu dienen kann, seinen Träger von andern gleichartigen Wesen zu unterscheiden, und eine solche Unterscheidung in diesem Falle die Existenz anderer Götter voraussetzen würde. Um eine unverfängliche Antwort zu geben, nennt sich JHVH darauf אהיה, welches seiner Form nach ein Eigenname nicht sein kann. Im folg. Verse lässt JHVH jedoch die Ziererei und gibt seinen wirklichen Namen an.

15. Im zweiten Halbvers, der ein Distichon bildet, vgl. zu Gen. 5, 22, bezieht sich זה nicht auf יהוה allein, sondern auch auf die Apposition dazu. שם ist danach hier nicht bloss Name, sondern, wie öfter sein arab. und syr. Aequivalent, Charakter. Das Ganze ist gegen die universalistische Anschauung der späteren Propheten gerichtet, wie sie sich z. B. Jes, 56, 3, 66, 21. 23 ausspricht. Nach unserem Verfasser wird JHVH immer nur der Gott Ahrahams, Isaacs und Jacobs und ihrer Nachkommen bleiben und sich nie zu den Heiden herablassen. Zu dieser Fassung zwingt die nachdrucksvolle Zeitbestimmung durch לעלם und לדר דר, die, auf den blossen Namen bezogen, unerklärlich wäre, da es sich von selbst versteht, dass JHVH als ehrlicher Gott seinen eigentlichen Namen nie ändern wird. Dass nach dem Gesagten dieser Passus nicht vom achten oder gar vom neunten Jahrhundert herrühren kann, versteht sich von selbst. Die Data der höheren Kritik müssen nach und nach in die jüngere Zeit rücken, um der Wahrheit näher zu kommen. Wie lange ist es denn her, dass Joel als der älteste der Propheten Israels galt? Aber wer denkt heutzutage noch so?

18. ושמעו לקולך ist zu verstehen mit Bezug auf die vorausgesetzte Aufforderung der Aeltesten, zum Pharao mitzugehen.

נקרה findet sich nur noch 5, 3, — dort נקרא geschrieben — von einer dem gesamten Israel werdenden Erscheinung JHVHs, sonst nirgends. Die traditionelle Wiedergabe von נקרה עלינו durch „ist uns begegnet" ist geistlos genug. Tatsächlich wird Niph. von

קרה und seiner Nebenform קרא mit על, אל oder לקראת gebraucht mit Bezug auf jemanden, der einen andern an einem Orte aufsucht, wo keiner der beiden daheim ist. Diese Bedeutung ergibt sich für unser Verbum unzweifelhaft aus dem Vergleich von Num. 22, 9 gegen Num. 24, 4 und 16. An ersterer Stelle wird die Bileam gewordene Erscheinung JHVHs durch בוא ausgedrückt, weil sie in der Heimat des Sehers stattfand, wo sich wohl auch JHVH bei seinem Prophten wie daheim fühlte; dagegen ist dieselbe an letztern Stellen, wo von der Erscheinung JHVHs in dem so wohl ihm als auch Bileam fremden Lande die Rede ist, durch unser Verbum bezeichnet. Zu Grunde liegt dieser speziellen Bedeutung des Verbums der allgemeinere Begriff „jemandem halbwegs begegnen“, wobei beide Parteien ihren Wohnsitz verlassen, um die Begegnung zu Stande zu bringen; vgl. Num. 23, 15 und sieh zu 2 Sam. 1, 6. Der Ausdruck ist hier gewählt, um Pharao zu verstehen zu geben, dass der gewünschte Gottesdienst innerhalb der Grenzen Aegyptens, wo JHVH fremd ist, nicht stattfinden kann, und dass die Israeliten zu diesem Zwecke in eine Entfernung von drei Tagreisen ziehen müssen.

19. Hier folgen alle Neuern im zweiten Halbvers den LXX und ändern ולא in ואם לא, welcher Ausdruck aber in diesem Zusammenhang unhebräisch ist. ולא ist hier korrekt, nur ist der Ausdruck mehr poetisch. Denn dichterisch ist ולא ב = בלא; vgl. Jer. 17, 11 ולא במשפט = בלא משפט und Hi. 4, 11 ולא בחכמה = בלא חכמה; Danach ist hier der Sinn: er wird euch nicht gehen lassen ohne Gewalt, d. i., ohne dass er durch Gewalt dazu gebracht wird. In einer feierlichen Rede JHVHs kann die poetische Form des Ausdrucks nicht befremden; vgl. den sichtlichen Parallelismus in V. 15 b.

22. ושאלה als Fortsetzung zu ונתתי im vorherg. Verse drückt nicht einen Befehl aus, sondern ist einfach die Voraussagung eines künftigen Ereignisses. Der zweite Halbvers dagegen enthält wohl einen Befehl. Mit den erbeuteten Sachen sollen die Israeliten nicht sich selbst, sondern ihre Kinder schmücken. Dies ist echt jüdisch. Wie ihre modernen Nachkommen, gaben auch die alten Hebräer ihren Kindern stets das Beste; vgl. K. zu Ps. 90, 16. Doch mögen auch die Skrupel über die Rechtlichkeit der Plünderung der Aegypter hier dabei mitwirken. Denn man verzeiht einem leichter eine Ungesetzlichkeit, wenn sie nicht zum Nutzen seiner eigenen Person, sondern für seine Kinder geschieht.

IV.

1. הן fasst man hier besser in demselben Sinne wie הנה 3, 13. Der Satz ist dann mit Weglassung der eigentlichen Frage = und für den Fall, dass sie mir nicht glauben? Schlechtweg Bedingungsartikel ist הן niemals. Ueber ולא ישמעו בקולי sieh zu 3, 18.

2. Ueber die Frage מה זה בידך, die scheinbar ohne Belang ist, vgl. zu Gen. 32, 28.

4. Moses soll die Schlange am Schwanz fassen, um das Wunder grösser zu machen. Denn ein Reptil fasst man viel leichter und sicherer am Kopfe.

5. Der Absichtssatz knüpft an die Imperative V. 3 und 4 an. Die Anknüpfung aber ist wegen des Dazwischentretens von V. 4 b sehr ungeschickt.

7. Neben ידו heisst בשרו der Rest seines Körpers, der nicht Hand ist; vgl. zu Gen. 3, 2.

8. Die Beweiskraft des Wunders wird dessen Stimme genannt. Eine Aehnlichkeit hat der arab. Ausdruck لسان الحال die Sprache der Umstände.

9. Der st. constr. von מים ist מימי wohl nicht ausschliesslich, doch überwiegend, wo es sich um Trinkwasser handelt; sonst lautet er stets מֵי ohne Reduplikation; vgl. die Ausdrücke מי חטאת, מי נדה, מי שחו, מי רגלים, מי ראש, u. s. w. Hier ist die reduplizierte Form gewählt, um die Verderbnis des Wassers durch die Verwandlung in Blut stark hervorzuheben.

10. Da מאז in relativem Sinne sonst nur mit folg. Perf. und nie mit dem Inf. vorkommt, so wird man wohl auch hier דברת für דברך zu lesen haben. Diese letztere Zeitangabe im Zusammenhang mit לא איש דברים אנכי ist so viel wie: auch seitdem du mit mir nun redest, hast du selber sehen können, dass ich es — איש דברים — nicht bin.

11. Für שם lies יָשִׂם und vgl. das Imperf. im darauf folg. Satze. Besser noch liest man hier sowohl wie dort יָשִׂים, wie das Imperf. dieses Verbums sonst immer lautet. Die Korruption entstand im ersten Fragesatz teils unter dem Einfluss des vorhergehenden Jod, teils aber auch durch Missverständnis dieser Frage, welche man auf die Schöpfung des Mundes bezog, denn der fälschlich angenommene Sinn schien das Perf. zu verlangen. Sonderbarer Weise besteht dieses Missverständnis jetzt noch, woran allerdings die Textkorruption schuld ist. Der Sinn der Frage ist aber der:

wer gibt einem einen Mund, d. i., rüstet ihn mit Sprachvermögen aus? Gegensatz: oder macht ihn stumm. Ueber אדם im Sinne von „jemand“ vgl. Lev. 1, 2. Nach dem ersten או verlangt der Zusammenhang lauter Adjektiva, die ein Gebrechen bezeichnen. Darum ist für פקח entschieden פִּסֵּחַ zu lesen. Ueber die Verbindung פסח או עור vgl. Deut. 15, 21. 2 Sam. 5, 6. 8. Ob פקח biblisch überhaupt „sehend“ bedeutet, ist mindestens sehr zweifelhaft; sieh zu 23, 8.

12. Das Hiph. הורה leitet man fälschlich von ירה ab. Denn ein Verbum, dessen Grundbegriff „werfen“ und „schiessen“ ist, kann logischer Weise in keiner seiner Formen „zeigen“ oder „lehren“ bedeuten. Unser Hiph. ist auf הרה zurückzuführen; vgl. Hiph. von הלך und in der Sprache der Mischna הוסיף als Hiph. von הסף. הרה, mit χωρέω und ὁράω lautverwandt, heisst eigentlich fassen in sich aufnehmen, dann, wie concipere und συλλαμβάνω, empfangen, schwanger werden. Aus dem Begriff „empfangen“ entsteht aber auch der Begriff wahrnehmen, sehen, inne werden. In dieser Bedeutung kommt in der Mischna sehr häufig der Imperat. הֲרֵי = רְאֵה als Interjektion vor. Und in diesem Sinne ist das biblische Hiph. הורה kausativ und heisst also eigentlich: machen, dass jemand etwas gleichsam in sich aufnimmt, d. i., dass er es inne wird. Auch in Midrasch rabba zu unserer Stelle wird speziell הוריתיך mit הרה kombiniert, wenn auch nur in rabbinischer Weise.

14. In einer Anrede an Moses nimmt sich אהרן אחיך הלוי so aus, wie wenn wir zu einem Schulze sagen würden „dein Bruder Hans Schulze.“ Für הלוי ist הלז zu lesen. Die Korruption entstand in der Weise, dass zuerst Jod aus dem folg. dittographiert wurde, worauf man הלזי in הלוי umänderte. Ueber הלז sieh zu Gen. 24, 65. Mit „drüben“ ist hier selbstredend Aegypten gemeint. Auch der Satz הנה הוא יצא לקראתך im zweiten Halbvers setzt voraus, dass hier auf den gegenwärtigen Aufenthaltsort Aharons irgendwie angespielt ist. Am Schlusse ist ושמח בלבו für offene, aufrichtige Freude unhebräisch; eine solche Freude Aharons müsste hier durch ושמח לבו ausgedrückt sein; vgl. Sach. 10, 7. Ps. 16, 9. 105, 3. Pr. 23, 15. Der Satz wie er uns vorliegt kann nur heissen: er wird sich heimlich freuen; vgl. die Ausdrucksweise mit Bezug auf den verborgenen Hass Lev. 19, 17. Danach aber gibt וראך keinen vernünftigen Sinn, und man hat dafür וראה zu lesen. Das Objekt zu diesem Verbum ergänzt sich aus dem Zusammenhang. Wenn Aharon sehen sollte, dass Moses die Mission ablehnt, dann würde

er sich im Geheimen freuen, weil sie dann ihm zufallen würde. JHVH kennt des Menschen Herz. Er erweckte in Moses Eifersucht, und die gab den Ausschlag. Diese Fassung lag aber dem naiven Sinne der Alten fern, und darum wurde וראה in וראך geändert. Dass ושמח בלבו dazu durchaus nicht passt, sah man bei der geringen Kenntnis des Hebräischen nicht ein. Hinzuzufügen ist noch, dass die Worte וראה ושמח בלבו als flüchtige, nebenbei hingeworfene Parenthese verstanden sein wollen.

16. Ich halte hier יהיה für nicht ursprünglich. Der sonst glatte Satz wird dadurch sehr schwerfällig, wonicht gar unhebräisch. Wenn man dieses יהיה streicht, dann dient היה an der Spitze des Satzes nicht in der dem Hebräischen eigenen Weise zur Einleitung des Nachsatzes, sondern ist Prädikat zu הוא.

27. Der Ausdruck המטה הזה zeigt, dass JHVH hier dem Moses seinen eigenen Stab überreicht. Nur ein direkt von JHVH kommender Stab Moses, mit dem bei dieser Gelegenheit die Wunderprobe durchgenommen wurde, kann „Gottes Stab" genannt werden; vgl. V. 20.

18. אחי ist hier = meine nächsten Verwandten und Angehörigen. Auf ganz Israel als Volksgenossen passt der Ausdruck העודם חיים, wie man ihn auch fassen mag, durchaus nicht; vgl. zu Gen. 43, 28.

19. Unmittelbar vor diesem Verse wiederholen LXX aus 2, 23 ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים, doch scheinen mir diese Worte hier nicht ursprünglich, da sich damit כל האנשים, nicht gut verträgt.

21. Fasst man hier כל המופתים als Objekt zu ראה, so ist בלכתך לשוב מצרימה als Zeitangabe unerklärlich. Auch leuchtet nicht ein, warum JHVH es nötig findet, Moses einzuschärfen, dass er alle Wunder verrichte. Ferner kann hier nicht von den drei V. 3—9 beschriebenen Wundern die Rede sein, denn diese waren nur für die Aeltesten Israels, nicht für Pharao bestimmt; vgl. V. 8 und 9. Ueberhaupt ist von diesen drei Wundern nur das erste ganz dem ähnlich, womit die Wunder vor Pharao anfangen. Gemeint ist die Wunderkraft überhaupt, die JHVH dem Moses verlieh. Auch in Midrasch rabba zur Stelle wird unter „Wunder, die JHVH in die Hand Moses gelegt", der Gottesstab verstanden, den er ihm eingehändigt, und mit dem er Wunder vollziehen konnte und vollzog. ראה an der Spitze ist Interjektion, welche die Aufmerksamkeit auf den ganzen Inhalt des Restes dieses Verses lenkt; vgl. Gen. 27, 27. 31, 50 und Deut. 11, 26. כל המופתים ist Subjekt (مبتدا) des Hauptsatzes und ועשיתם, welches durch Waw = ف stark hervorgehoben wird,

Prädikat, während ואני אחזק ונו' einen Umstandssatz bildet. Der Sinn des Ganzen ist danach der: indem du dich aufmachst, nach Aegypten zurückzukehren, merke, du wirst vor Pharao alle Wunder vollziehen, die ich in deine Macht gelegt, während ich zu gleicher Zeit sein Herz verhärte, dass er das Volk nicht freilässt. In dieser Form war die Einschärfung nötig, damit Mose der Mut nicht sinke, wenn die unmittelbare Wirkung seiner vielen Wunder ausblieb. Jetzt schon, wo er nach Aegypten aufbricht, soll Moses das bedenken und sich darauf gefasst machen; sonst hätte die Reise dahin keinen Zweck. Aus diesem Grunde wird im Verlaufe der Erzählung, wo davon die Rede ist, das Pharaos Herz verstockt blieb, hinzugefügt כאשר דבר יהוה; vgl. 7, 13. 22. 8, 11, 15. 9, 12. Erst vom Hagel an bleibt dieser schon mehrmals wiederholte Zusatz als unnötig weg. כל המופתים ist zum Subjekt eines gemischten Nominalsatzes gemacht, statt Objekt eines Verbalsatzes zu bilden, weil es auf diese Weise stärker hervorgehoben wird; vgl. zu Gen. 1, 4. Aber auch auf dem Relativsatz אשר שמתי בידך liegt ein starker Nachdruck. Denn nur die ersten neun Wunder, die zu vollziehen Moses die Macht hat, und die er auch vor Pharao vollzieht, bleiben wirkungslos. Bei dem zehnten Wunder, dass JHVH selber vollzieht, vgl. 12, 29 und sieh zu 12, 12, weicht die Verstockung Pharaos und die Freilassung Israels erfolgt.

23. Es sei hier ein für allemal gesagt, dass nach der Ausführung zu Gen. 8, 7 Piel von שלח in diesen Stücken die volle Freilassung Israels ausdrückt, nicht bloss die Erlaubnis zu dessen zeitwilliger Entfernung aus dem Lande, dahin es nachher zurückkehren müsste.

24. Selbst in seinem Zorne vergisst JHVH die Barmherzigkeit nicht. Er wartet mit dem Angriff auf Moses, bis er am Abend nach der Herberge kommt, die, wenn sie auch nicht als modernes Hotel erster Klasse gedacht werden kann, dennoch so manches zu bieten vermag, die Leiden des Angegriffenen zu lindern, besonders auch das Steinmesser, womit die heilbringende Operation vollzogen wurde. Die Ursache dieses Angriffs ergibt sich deutlich aus dem, was JHVH veranlasst, ihn aufzugeben. Moses und sein Sohn waren aus irgend einem Grunde nicht beschnitten worden. (Dass nach Jos. 5, 9, die Israeliten in Aegypten die Beschneidueg überhaupt unterlassen hätten, ist nicht wahr; vgl. Jos. 5, 5 a.) JHVH, dem dies missfiel, griff den Vater an, der allein für beide verantwortlich gemacht werden konnte.

25. Die Beschneidung wird mit einem Steinmesser vollzogen, desgleichen ehe die Metalle bekannt wurden im Gebrauch war; vgl. Jos. 5, 2. Denn die Religion und der Kultus sind konservativ und geben das Alte nicht auf, selbst wenn es sich sichtlich überlebt hat. Noch in unserer Zeit wird in der Synagoge die heilige Schrift aus Pergamentrollen verlesen, die keine Vokalzeichen haben und geschrieben, nicht gedruckt sind, einfach weil es von alters her so Brauch ist. Mehr noch, in der Synagoge wird jeden Sabbath für die Wohlfahrt der palästinischen und babylonischen Akademien gebetet, die an tausend Jahre nicht mehr existieren! — Im zweiten Halbvers will דמים in dem Ausdruck חתן דמים offenbar den חתן, von dem hier die Rede ist, von einem andern חתן unterscheiden. Dies erklärt sich aus der Etymologie des fraglichen Nomens. Im Arab. heisst ختن beschneiden. Im Hebräischen wird durch Hithp. dieses Verbums die Verschwägerung ausgedrückt, weil die Beschneidung, wie es scheint, unter den Hebräern in der ältern Zeit erst im Alter der Mannbarkeit und zwar kurz vor der Heirat stattfand. Darum heisst die Hochzeit, soweit der Mann in Betracht kommt, חֲתֻנָּה, und der Schwiegervater des Mannes (nicht des Weibes), dessen Pflicht es war, dafür zu sorgen, dass der in seine Familie hineinheiratende junge Mann beschnitten wurde, wird חֹתֵן genannt. Die Schwiegermutter, die wohl mit der Beschneidung nichts zu tun hatte, heisst חתנת als Frau des חֹתֵן, ebenso wie die Frau eines Propheten Jes. 8, 3 נביאה genannt wird, und wie auch wir die Frau eines Professors z. B. Professorin nennen. Der Bräutigam endlich heisst חָתָן. Später, als die Beschneidung auf die Zeit der Kindheit verlegt wurde, scheint man חָתָן auch von dem zu beschneidenden Kinde gebraucht zu haben. Um aber ein Missverständnis zu vermeiden, wurde חָתָן in solchem Falle durch דמים näher bestimmt. חתן דמים hiess danach ein Beschneidungskandidat. Als nun Zipora sah, dass Moses wegen der Unterlassung der Beschneidung an ihm und dem Kinde angegriffen wurde (wie sie die Ursache des Angriffs erriet, wird uns nicht gesagt, vielleicht dass JHVH dabei Worte sprach, die sie ihr verrieten), und Moses selber von dem Angriff zu krank war, um auf der Stelle der Operation unterworfen zu werden, beschnitt sie sofort das Kind, und versprach auch dafür zu sorgen, dass Moses beschnitten wird. Dieses Versprechen gab sie, indem sie, mit der Vorhaut des Sohnes den betreffenden Körperteil Moses — denn רגליו ist hier Euphemismus — berührend, zu ihm sprach: ein Beschneidungskandidat bist du mir, d. i. es soll

meine Pflicht sein, zu sehen, dass du beschnitten wirst. Die ehelichen Beziehungen Moses zu Zipora kann חָתָן nie und nimmer bezeichnen. Auch deutsch kann eine Frau ihren Gatten, mit dem sie lange genug verheiratet ist, um ein Kind von ihm zu haben, nicht ihren Bräutigam nennen, viel weniger im Hebräischen, wo חתן und כלה nur sexuell Korrelate sind, aber in einem speziellen Falle zu einander in keine Beziehung gebracht werden können. Der חתן eines Weibes ist ihr Schwiegersohn, nicht ihr zukünftiger oder junger Gatte; ebenso würde כלתו nur eines Mannes Schwiegertochter, nicht aber seine Braut bezeichnen.

26. Ziehe den ersten Halbvers zum vorherg. Die falsche Versabteilung beruht auf Missverständnis der hierauf folg. Partikel. Man glaubte dass אז auf einen Zeitpunkt hinweist, nämlich auf den Augenblick, wo JHVH vom Angriff abstand, und wählte daher die uns vorliegende Verbindung. Tatsächlich aber weist אז hier auf ein Zeitalter hin. Für אמרה aber ist אָמְרוּ zu lesen. Das Subjekt zu diesem Verbum ist unbestimmt. Das Ganze ist eine redaktionelle Bemerkung und heisst: damals — zur Zeit Moses — sagte man חתן דמים mit Bezug auf Fälle der Beschneidung, d. i., man nannte jemanden, der beschnitten werden soll, חתן דמים; vgl. zu V. 25 und die ähnliche ebenfalls mit אז in derselben Bedeutung anfangende redaktionelle Bemerkung Gen. 4, 26.

27. An dem Gottesberge, am Horeb, wo JHVH zum erstenmal Mose erschienen, wo der Dornbusch zu sehen war, der von JHVHs Feuer gebrannt hatte, ohne verbrannt zu werden, da treffen die Brüder nach langer Trennung zusammen; und alles, was wir über ihre Gefühle beim Wiedersehen erfahren, ist, dass der ältere den jüngeren geküsst. Dass Moses den Kuss erwiderte, ist nicht gesagt. Darum wird auch dieser Kuss Aharons kaum der Ausdruck persönlichen Gefühls gewesen sein. Der Kuss galt nicht dem Bruder; er galt dem von JHVH bestellten Befreier Israels, vgl. 1 Sam. 10, 1, wie uns denn auch gleich darauf gesagt wird, dass die göttliche Mission Moses bei dieser Gelegenheit zwischen den Brüdern ausführlich zur Sprache kam, während ihre persönlichen Verhältnisse mit keiner Silbe erwähnt wurden.

31. Für וישמעו drücken LXX וישמחו aus, was hier nicht übel passen würde, wenn darauf ein Objektsatz mit כי folgen könnte, was aber nicht der Fall ist. Buhl führt Neh. 12, 43 an als Beispiel solcher Konstruktion von שמח, aber nur aus Missvertändnis jener Stelle.

V.

1. Der Ausdruck יהוה אלהי ישראל, der sonst in einer Unterredung mit Nichtisraeliten nicht vorkommt, ist hier gebraucht, um dem Pharao die darauf folg. Frage zu entreissen.

2. Die Präposition in לשלח gibt die nähere Beziehung zu אשמע בקולו an; vgl. Gen. 27, 8. Ueber diesen Gebrauch von ל beim Inf. vgl. Gen. 41, 19 לֹרַע. וגם hebt das Moment des Entsprechenden zwischen dem Vorhergehenden als Ursache und dem Folgenden als Wirkung hervor. JHVH fordert die Freilassung Israels. Darauf erwidert der Pharao, dass er von JHVH nichts weiss und eben darum seine Forderung zu beachten nicht gesonnen ist. — אשר ist nicht nota relat. sondern = dass; vgl. 3, 11, wo in ähnlicher Verbindung כי dafür steht, und sieh die Schlussbemerkung zu 32, 1.

3. Wenn man אלהי העברים hier als Subjekt fasst, wie allgemein geschieht, erwidert Mose nicht recht zur Sache, denn er sagt nicht ausdrücklich wer JHVH ist, von dem Pharao nichts zu wissen behauptet hat. Darum ergänzt man das Subjekt besser aus dem vorherg. יהוה und fasst אלהי העברים als Prädikatsnomen. Der Sinn des Satzes ist dann: als Gott der Hebräer hat er, JHVH, uns im fremden Lande aufgesucht. Ueber נקרא vgl. zu 3, 18. Wegen dieses Nebenbegriffes „aufsuchen in der Fremde“, heisst es hier אלהי העברים statt אלהי ישראל in V. 1. Für או בחרב, was nur heissen kann „oder mit Krieg“, ein Gedanke, der in diesem Zusammenhang ausgeschlossen ist, lese man וּבְחָרֶב. Dann ist das Schwert JHVHs Schwert und mit דבר identisch; vgl. 1 Chr. 21, 12 חרב יהוה ודבר und ibid. 21, 16, wonach der die Pest verbreitende Engel ein gezogenes Schwert in der Hand hält. Die Rede ist an dieser Stelle im Ganzen wesentlich dieselbe wie 3, 18. Das neue Moment hier ist die Gefahr, die Israel droht, falls es von dem Dienste JHVHs abgehalten werden sollte. Denn im fremden Lande kann das Volk JHVHs ihm durch Opferung nicht dienen. Somit wird Pharao selber indirekt bedroht mit dem Verlust vieler Sklaven, den eine Pest unter den Israeliten ihm verursachen würde, abgesehen davon, dass die Pest ansteckend ist und darum auch sein eigenes Volk, die Aegypter, von ihr ergriffen werden können. Das Suff. in יפגענו auf die Israeliten als Untertane Pharaos beziehen und unter חרב Krieg gegen Aegypten verstehen geht nicht an, weil Pharao bei dieser ersten Audienz mit einer direkten Drohung verschont werden

muss. Auch lag, wie der Verlauf der Dinge zeigt, eine derartige Bestrafung in dem Plane JHVHs nicht.

4. Hier heisst es מלך מצרים statt פרעה, um ein wohlfeiles und unpassendes Wortspiel mit תפריעו zu vermeiden. Was dieses Verbum anlangt, so heisst תפריעו eigentlich *ihr entleert*; vgl. arab. فرغ. Hieraus entsteht aber der Begriff: an der Arbeit hindern, machen, dass man nicht arbeitet; vgl. in der Sprache der Mischna den Gebrauch von נפנה als Pass. zu Piel, lat. vaco und deutsch mundartlich „ledig“ = müssig. לכו לסבלתיכם ist = mind your own business, kümmert euch um *euere* Angelegenheiten, mischt euch in die Sachen Anderer nicht.

5. Für רבים, welches sich in den Zusammenhang durchaus nicht fügen will, lies נרפים und vgl. V. 8 und 17. Die Korruption ist hier so zu erklären, dass zuerst Nun wegen des vorherg. irrtümlich weggefallen, worauf der Rest des Wortes nach falscher Vermutung in die Recepta umgeändert wurde. עתה ist = jetzt schon, d. i., wie die Sache jetzt steht, ohne euer Dazutun. עם הארץ ist wegwerfend gemeint. Der Sinn des Ganzen ist danach der: das Gesindel ist ohnehin *faul*, und nun stört ihr es noch gar bei seiner Arbeit.

7. תאספון von יסף ist eine Unform. Auch wäre so etwas wie „fortfahren zu geben“ neben כתמול שלשום völlig überflüssig. Sprich תֶּאֶסְפוּן von אסף und fasse תבן als Objekt dazu. Selbstverständlich muss dann לתת gestrichen werden. Die Vögte sollen nunmehr kein Stroh sammeln, d. i. sich von den einzelnen Bauern geben lassen, *für* das Volk.

8. מתכנת ist ein Wort von umfassender Bedeutung. Hier bezeichnet der Ausdruck das Verhältnis von Zahl und Volumen zugleich. Mit Bezug auf Mischungen drückt das Nomen das Verhältnis der verschiedenen Ingredienzen aus und mit Bezug auf einen Körper, z. B. ein Gebäude, das Verhältnis all seiner Dimensionen; vgl. 30, 32 und 2 Chr. 24, 13. Für תמול ist מתמול zu lesen. Mem ist durch Haplographie weggefallen. Sieh zu V. 5. Hier hat נרפים einen etwas andern Sinn als an jener Stelle. Dort bezeichnet der Ausdruck Leute, die nicht genug tun, hier solche, die nicht genug zu tun haben. Der Grundbegriff des Verbums aber ist in beiden Fällen derselbe, nämlich „lass sein“, nur dass dort die Lassheit in der Natur des Subjekts liegt, während sie hier von den obwaltenden Umständen kommt. Pharao meint, die Israeliten hätten

nicht genug Beschäftigung, darum steht ihnen der Sinn nach der gewünschten Opferung; vgl. V. 17.

9. Da עשה בעבדה unhebräisch ist, kann auch יעשו בה mit auf העבדה bezüglichem Suff. nicht richtig sein. Sam., LXX und Syr. drücken וְיִשְׁעוּ für ויעשו aus, und das ist ohne Zweifel das Ursprüngliche.

11. Es ist nicht beachtet worden, dass die Vögte hier קחו sagen statt קששו nach dem Befehle Pharaos V. 7. Statt „klaubt“ sagen die Fronvögte „verschafft euch“ und fügen noch hinzu מאשר־תמצאו = von daher, wo ihr es sicher auftreiben könnt; mit andern Worten, geht nicht aufs Geratewohl, sondern geht hin, wo ihr den Artikel bestimmt auftreiben könnt, damit ihr nicht lange auf der Suche wegbleibt. Dies konnte natürlich nur auf dem Wege des Kaufes vermieden werden. Nur bei dieser Fassung knüpft sich das Folgende als Begründung ungezwungen an. Weil dieselbe Quantität Ziegel geliefert werden muss wie bisher, dürfen die Israeliten nicht lange Zeit verbringen mit dem Suchen von zufällig vorhandenen Stoppeln auf den Feldern, sondern sich dahin wenden, wo Stroh für Geld sofort zu haben ist.

12. Sieh die vorherg. Bemerkung. Hier wechselt widerum der Ausdruck, und es heisst לקשש קש, nicht לקחת תבן, wie es nach V. 11 heissen müsste. Die armen geknechteten Israeliten wollten oder konnten nicht für die Zwecke Pharaos Stroh für ihr eigenes Geld kaufen und gingen vielmehr, statt dessen auf den Feldern Stoppeln zu suchen, die, wo sie gefunden wurden, umsonst zu haben waren. Die natürliche Folge davon war, dass sie durch den Zeitverlust mit ihrer eigentlichen Arbeit zurückblieben.

14. Fälschlich verbindet man לאמר mit ויכו. Denn erstens kann לאמר nur in Verbindung mit einem Verbum gebracht werden, dass irgendwie den Begriff des Sprechens in sich birgt. Dann kann dieser Inf. nur von einem aktiven Verbum abhängen, mit dem es das Subjekt teilt, in diesem Zusammenhang aber nur von einem solchen, dessen Subjekt nicht שטרי בני ישראל ist. (Auch im Deutschen ist „in dem man dabei sagte“, wie man hier לאמר gewöhnlich wiedergibt, wegen des Subjektwechsels nicht korrekt.) Ein solches Verbum ist hier aber nur שמו. Folglich kann der Relativsatz, in dem dieses Verbum vorkommt, nicht so gefasst werden, wie es traditionell geschieht. Es leuchtet auch nicht ein, warum hier angegeben werden sollte, wer die שטרים Israels eingesetzt, nachdem sie zuvor zweimal, V, 6 und 10, ohne weiteres mit den נגשים zusammen genannt wurden. Es genügt voll-

kommen, dass sie diesmal שטרי בני ישראל heissen, um zu sagen, dass sie nicht nur über die Israeliten gesetzt, sondern auch aus ihnen waren. שים על heisst hier jemandem etwas zur Last legen, ihn dafür verantwortlich machen; vgl. Ri. 9, 24. Das zur Last Gelegte ist in diesem speziellen Falle nicht genannt, weil es sich nach dem Zusammenhang leicht von selbst ergibt. Das Suff. in עלהם aber bezieht sich nicht auf בני ישראל, sondern auf שטרי. לאמר hängt, wie bereits angedeutet, von dem Verbum des Relativsatzes ab. Danach gestaltet sich der Sinn des Ganzen wie folgt: es wurden aber die israelitischen Aufseher, denen Pharaos Fronvögte die Schuld gaben, da sie zu ihnen sagten u. s. w., gezüchtigt. Sieh die folgende Bemerkung.

16. Sprich die beiden Schlussworte mit Symmachos וְחַטָּאת עִמָּךְ = während die Schuld an dir liegt. Dies ist gesagt mit Bezug auf die Schuld, welche die Fronvögte Pharaos den israelitischen Aufsehern für die Versäumnis gaben, während diese Schuld eigentlich Pharao selbst treffe, dessen ungerechter und grausamer Befehl Unmögliches auferlegte. In ihrer massor. Aussprache ist diesen Worten kein vernünftiger Sinn abzugewinnen, wie man sie auch deuten mag, von der ungrammatischen Konstruktion abgesehen.

17. נרפים ist hier beidemal in dem zu V. 8 angegebenen Sinne zu verstehen. Grammatisch ist unser Niph. V. 5 reflexiv, V. 8 und hier aber rein passiv.

19. אתם beziehen LXX und nach ihnen fast alle Neuern auf das Subjekt des Satzes. Aber der äusserst seltene rückbezügliche Gebrauch von את als nota acc. ist nicht gut klassisch. Ausserdem ist „sich in einer Lage sehen“ eine zu moderne Sprechweise. Endlich ist man dabei gezwungen für לאמר ein anderes, unbestimmtes Subjekt anzunehmen, was ungrammatisch ist; vgl. zu V. 14. Besser bezieht man wohl אתם auf בני ישראל. Doch ist freilich auch die Wendung ראה את פי׳ ברע = „jemanden mit finsterem Blick ansehen“ beispiellos. Der Text ist hier vielleicht nicht in Ordnung. Möglicherweise ist ויצאו für ויראו und מאת פרעה für אתם ברע zu lesen. Dann wäre der Sinn des Satzes: da gingen die israelitischen Aufseher vom Pharao fort, um zu sprechen. Zu wem die Aufseher so sprechen, wäre als selbstverständlich nicht andegeben.

21. Man sagt hebräisch נראה על פי׳, aber nicht ראה על פי׳. Ich vermute daher, dass für עליכם zu lesen ist רָעַתְכֶם = das Unheil, das ihr angestiftet habt. Die Korruption entstand leicht, nachdem

Reš irrtümlich weggefallen. Unsere Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch הרעתה V. 22 und הרע V. 23.

23. Waw in ומאז ist begründend; vgl. Ps. 60, 13. Der Sinn der Worte im Zusammenhang mit dem vorherg. ist: welchen Zweck hat meine Sendung, da usw.? Der zweite Halbvers, der einen Umstandssatz bildet, ist nicht im Sinne der Rede JHVHs 3, 8, sondern mit Bezug auf das unmittelbar Vorhergehende, auf die Verschlimmerung der Lage Israels, zu verstehen. Moses wirft JHVH vor, dass er diese Verschlimmerung nicht verhütet hat.

VI.

1. Hier erfolgt die Antwort JHVHs auf den Vorwurf Moses in 5, 23. עתה, dessen Sinn hier schon die Alten nicht verstanden, weshalb Sam. dafür אַתָּה bietet, ist in diesem Zusammenhang nicht bestimmte Zeitangabe und = jetzt. Die Partikel gibt hier dem Satze eine ähnliche Färbung wie das deutsche „schon" beim Futurum. Vor אשר drückt Sam. את aus, was wohl richtig ist. את אשר antizipiert den zweiten Halbvers, der den von אעשה abhängenden Objektsatz bildet. In diesem Satze ist also כי = dass, nicht = denn. Der Sinn des Ganzen ist danach: du sollst schon sehen, wie ich es bei Pharao anstellen werde, dass er sie unter Zwang nicht nur ziehen lasse, sondern sogar aus seinem Lande fortjage. Das „nicht nur — sondern auch" kann der Hebräer nicht anders ausdrücken als eben durch die blosse Klimax.

3. שמי ist in einer für Occidentalen unbegreiflichen Weise Prädikatsnomen zu נודעתי. Ueber die Konstruktion des Niph. von ידע mit einem Prädikatsnomon vgl. zu Sach. 14, 7. Diese Rede über die Art seiner Offenbarung an die Patriarchen ist JHVH in den Mund gelegt, um bei passender Gelegenheit das hohe Alter des Ausdrucks שדי als Bezeichnung für den Gott Israels zu bezeugen. Tatsächlich gehört jedoch שדי, welches bei den Propheten nur bei Ezekiel, Joel und in dem sehr jungen Stücke Jes. 13 vorkommt, der spätern, vorzüglich nachexilischen Sprache an. Vor der Zeit des Exils war der fragliche Ausdruck unbekannt. Selbstverständlich stiess die Einführung eines neuen Gottesnamens bei einem so konservativen Volke wie es die Israeliten von jeher sind auf Skrupel. Um diese Skrupel zu beschwichtigen, lässt der Verfasser JHVH selbst nicht nur das Alter der bezweifelten Bezeichnung auf die Zeit der Patriarchen zurückführen, sondern auch versichern, dass der betreffende Name noch älter sei als der Name JHVH,

welchen letzteren Abraham, Isaac und Jacob noch gar nicht gekannt hätten. Das war die gewöhnliche Art, eine Neuerung einzuführen. In ähnlicher Weise suchte man auch später so mancher rabbinischen Vorschrift Eingang und Ansehen zu verschaffen. So heisst es z. B. im Talmud, dass עירובי תבשילין, eine rabbinische Observanz, die nötig ist, um an einem religiösen Feiertag das Kochen für den am Abend beginnenden Sabbat gesetzlich zu ermöglichen, schon von Abraham geübt wurden, vgl. Joma 28b. — Die massor. Punktation von שדי ist jedoch ohne Zweifel falsch. Was die wahre Aussprache ist, lässt sich nicht bestimmt angeben. Höchst wahrscheinlich aber wurde das Wort als Pl. von שַׂר = سيّد Herr mit Suffix שָׂרַי, vielleicht auch שָׂרָי gesprochen, mit langem Vokal in der Endsilbe, nach der Analogie von אדני.

6. Für לכן ist nach LXX, die βάδιζε haben, לך נא zu lesen, denn ein Verbum der Bewegung ist in diesem Zusammenhang unentbehrlich. Dillmann nimmt an, dass den LXX לכה vorlag. Allein danach müsste auch der folg. Imperativ die Endung â haben; vgl. Num. 22, 11 und 23, 7. Ausserdem liegt לכה der Recepta graphisch zu fern; dagegen erklärt sich diese aus ursprünglichem לך נא leicht in der Weise, dass zuerst Aleph durch Haplographie ausgefallen, worauf das verwaiste Nun zum vorhergehenden Worte geschlagen wurde. Ueber לך נא mit einem zweiten, asyndetisch angereihten Imperativ vgl. Gen. 37, 14.

8. Mehr als bei נחלה, welches am häufigsten Besitztum schlechthin heisst, denkt man bei מורשה an Erbschaftsrecht des Besitzers. Darum ist letzteres hier gewählt. JHVH hat den Patriarchen das gelobte Land zugeschworen und nun will er es den Israeliten als deren Erben geben.

9. Nur die Kurzsichtigkeit selbst kann hier einen Widerspruch zu 4, 31 erblicken. Denn, von קצר רוח, dessen Bedeutung weder aus Micha 2, 7 noch aus Hi. 21, 4 klar hervorgeht, abgesehen, erklärt מעבדה קשה vollkommen den Umschlag in der Stimmung der Israeliten. Anfangs hatten sie die Botschaft gläubig angehört; als ihnen aber später infolgedessen durch Pharaos Gebot betreffs des Strohs der Frondienst sehr erschwert wurde, waren sie natürlicher Weise nicht mehr geneigt, den Reden Moses Aufmerksamkeit zu schenken. Was קצר רוח anlangt, so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass der Ausdruck in dieser Verbindung grosse Anstrengung und anhaltende Arbeit bezeichnet, die einen nicht zu Atem kommen lassen.

12. ערל kommt in Verbindung mit שפתים nur hier und V. 30 vor, beidemal mit Bezug auf Mose. Dieser Umstand berechtigt zur Annahme, dass ערל שפתים nicht wie כבד פה und כבד לשון, welches letzteres sich auch sonst findet, Schwerfälligkeit der Sprachorgane bezeichnet und auf irgendeinen Menschen angewendet werden kann, sondern eine Schwierigkeit im Sprechen ausdrückt, die im Falle Moses durch die Umstände seiner Erziehung und durch seine Lebensgeschichte gegeben war. Hier muss nun vor allem daran erinnert werden, dass ein hebräischer Schriftsteller bei Reden immer an Hebräischreden denkt. So lässt z. B. unser Verfasser in seiner Naivität Pharaos Tochter ihren Adoptivsohn Moses nennen nach einer hebräischen Etymologie, die ihr in den Mund gelegt wird; vgl. 2, 10. Die ägyptische Prinzessin sprach also hebräisch. Danach versteht es sich von selbst, dass die Hebräer zu den Aegyptern nur hebräisch sprechen. Ganz entschieden aber musste Moses als Repräsentant des Gottes der Hebräer vor Pharao hebräisch reden. Die Beschneidung aber war das nationale Merkmal der Hebräer. Darum wird nicht nur jeder Nichthebräer durch ערל bezeichnet, sondern es bezeichnet auch dieser Ausdruck den Inbegriff alles Unhebräischen an Hebräern selbst. Wenn Hebräer ihren nationalen Rednern nicht Gehör schenken, ist ihr Ohr עֲרֵלָה, Jer. 6, 10; ihr Mangel an Nationalsinn heisst ערלת לב, Deut. 10, 16, und sie selber heissen wegen solchen Mangels ערלי לב, Ez. 44, 7. Ich komme nun nach dieser nötigen kurzen Abschweifung auf unsern Gegenstand zurück. Moses war am ägyptischen Hofe erzogen worden und hatte daselbst die ersten Jahre seines Mannesalters verlebt und nachher in Midjan ebenfalls unter Nichthebräern eine lange Zeit zugebracht. Wie sollte er also jetzt fertig und geläufig hebräisch sprechen können. Er konnte sich wohl zur Not des Hebräischen bedienen, aber es war ihm doch wie eine fremde Sprache, und er war in dieser Hinsicht ein ערל. Aus diesem Grunde nennt sich Moses ערל שפתים, wohl nicht bedenkend, dass ihn das vortreffliche Hebräisch seines Ausdrucks Lügen straft.

14. Der Hauptzweck dieser genealogischen Tafel ist, die Abstammung der beiden unmittelbar vorher genannten Befreier Israels darzutun. Charakteristisch aber ist, dass der Verfasser nicht direkt bei dem Stammbaum dieser anfängt. Die Genealogie beginnt mit Ruben, dem Erstgeborenen Jacobs, und geht darauf ordnungsmässig weiter, bis sie mit Levi, dem Vaterhaus Moses und Aharons, fertig ist, und bricht dann ab. Weil aber das Haus Levi hier die Haupt-

sache ist, werden bei ihm nicht nur die Söhne des Stammvaters, sondern auch all ihre Nachkommen bis auf Moses und Aharon nebst dessen Nachkommen genannt. Um einen annähernden Begriff von der Dauer des Aufenthalts Israels in Aegypten zu geben, ist bei dem Haus Levi, das hier hauptsächlich in Betracht kommt, die Lebensdauer der Hauptrepräsentanten der drei Generationen, nämlich Levis, Kehaths und Amrams, angegeben; vgl. zu V. 28. Diesen drei Repräsentanten ist ein ungewöhnlich hohes Alter gegeben, um womöglich die lange Zeit des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten auszufüllen; vgl. zu Gen. 39, 1.

23. Während die Frau und Söhne und sogar ein Enkel Aharons genannt werden, ist dies bei Mose nicht der Fall, weil dessen Frau uns bereits bekannt ist, und dessen Söhne keine Rolle in der Geschichte Israels spielen.

26. Der Sing. הוא hier und am Ende des folg. Verses ist, wie ähnlich in der Genealogie von Dathan und Abiram Num. 26, 9, so zu erklären, dass das Pronomen auf den Teil der vorherg. Genealogie hinweist, der speziell für Moses und Aharon in Betracht kommt. Der Sinn des Satzes ist danach der: so ist es genealogisch um Aharon und Moses bestellt, die usw. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu 32, 1, nur dass hier das Pronomen, weil es rückwärts und nicht nach vornen hinweist, הוא statt des dortigen זה ist. Für „das waren Ahron und Moses“ ist der Satz unhebräisch. Von den zwei Brüdern kommt an dieser Stelle Aharon zuerst, weil er der letztgenannte im vorhergehenden ist; vgl. V. 25. Dasselbe Prinzip ist bei der umgekehrten Ordnung in V. 27 befolgt. Dort kommt Moses wiederum zuerst, weil er hier der letztgenannte ist; vgl. zu Gen. 4, 2.

28. Das Subjekt zu ויהי bildet der Inhalt der vorhergehenden genealogischen Tafel oder vielmehr speziell der Teil davon, welcher für den Stammbaum Moses und Aharons in Betracht kommt, und der Sinn des Satzes ist: auf dieser Stufe der Entwickelung stand das Haus Levi, (d. i., die aus seiner Genealogie sich ungefähr ergebende Anzahl der Jahre war verflossen), am Tage, da JHVH mit Moses im Lande Aegypten sprach. Ueber den Zweck dieses Resumés vgl. zu V. 14. Ueber ויהי, das nicht einen Fortschritt in der Erzählung bezeichnet, sondern wie das klassische Imperf. einen gleichzeitigen Umstand in der Vergangenheit ausdrückt, sieh zu Gen. 39, 6 und über ביום דִּבֶּר vgl. Hos. 1, 2 תחלת דִּבֶּר.

VII.

2. Hinter תדבר drücken LXX אליו aus, doch kann der hebr. Text dieses sehr gut entbehren, da Moses nur das, was JHVH befohlen, vorzutragen hat, ohne sich mit dem Vortrag direkt an Aharon zu wenden. Für ושלח schlägt Ginsburg וִישַׁלַּח vor und verweist dabei auf 6, 11. Doch sind die beiden Fälle nicht analog. Dort hängt das Verbum von dem Imperativ von דבר ab, hier aber von dessen Imperf. und das macht einen Unterschied; vgl. 28, 3 gegen 14, 2. 15 und 25, 2. Die ganze Rede JHVHs von hier an bis V. 5 hat denselben Zweck wie 4, 21. Moses soll von vorn herein wissen, dass die sofortige Wirkung der Aufforderung bei Pharao nicht in der Absicht JHVHs liegt, und dass er vielmehr selber für das Ausbleiben solcher Wirkung sorgen will, um die Befreiung durch viele Wunder in frappanter Weise zu bewerkstelligen.

5. בנטתי וגו׳ ist, streng genommen, nicht Zeitangabe, sondern es gehört die Präpos. beim Inf. zur Konstruktion des Verbums, sodass der Sinn ist: daran, dass ich meine Hand ausstrecke u. s. w. sollen die Aegypter erkennen. vgl. V. 17.

7. Die Angabe des Alters von Moses und Aharon an dieser Stelle ist einerseits wie bei Jeseph und Jacob als sie vor Pharao erschienen, vgl. zu Gen. 47, 8, andererseits hat sie den speziellen Zweck, zur annähernden Feststellung der Dauer der ägyptischen Knechtschaft beizutragen; sieh zu 6, 14 und 28.

9. Das asyndetische יהי ist hier ungrammatisch. Es ist dafür nach Sam. וִיהִי oder noch besser וְהָיָה zu lesen.

11. גם ist nach der Bemerkung zu Gen. 3, 6 beidemal mit dem Verbum, nicht mit dem Subjekt zu verbinden und הם, welches sich unmöglich auf die noch nicht genannten חרטמי מצרים beziehen kann, zu streichen. Das zu streichende Wörtchen ist durch Dittographie des zweiten גם entstanden. Da aber das Subjekt in beiden Sätzen nicht dasselbe ist, so hat man sich den Effekt von deren Verbindung durch das wiederholte גם in der Weise zu denken, dass der Sinn des Ganzen der ist: da geschah beides, Pharao liess die Weisen und Zauberer rufen, und die Magiker u. s. w. In der üblichen Fassung, wonach das erste גם Pharao dem Moses und das zweite die Weisen und Zauberer dem Aharon gegenüberstellt, הם auf das vorherg. חכמים וגו׳ sich bezieht und חרטמי מצרים dessen Permutativ ist, gestaltet sich das Satzgefüge unhebräisch.

12. מטה אהרן ist = das, was Aharons Stab gewesen und nunmehr Schlange war. In ähnlicher Weise ist auch מטתם zu verstehen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 1 Sam. 30, 5. 2 Sam. 2, 2. 3, 3, wo Abigail nach ihrer Verheiratung mit David die Ehefrau des Karmeliters Nabal, ihres ehemaligen Gatten, genannt wird.

19. Hier, wo das Wasser nach V. 17 und 20 mit dem Stabe geschlagen wurde, ist נטה ידך על = hole mit der Hand aus zum Schlage über; vgl. V. 5. Anders 8, 1, wo von Schlagen nicht die Rede ist. יאר ist ausschliesslich Bezeichnung des Nilflusses und heisst niemals Kanal; vgl. zu Hi. 28, 10. יאריהם ist daher = die Arme ihres Nilflusses; vgl. עשתרות Bilder der Astarte.

20. V. 7 heisst es ויעש und V. 9 ויבא, beidemal das Verbum im Sing., trotz der Mehrheit des Subjekts. Dort ist dies gestattet und gilt sogar, wie schon früher bemerkt, als Eleganz, weil das Subjekt unmittelbar auf das Verbum folgt. Hier dagegen, wo כן dazwischen tritt, ist die Synallage unerlässlich; darum ויעשו.

27. מָאֵן hat in den Wörterbüchern keinen bestimmten Namen. Man scheint die Bezeichnung des Wortes als Adjektiv zu scheuen, gibt ihm aber die Bedeutung eines solchen. Das Wort sieht wie ein Partizip Kal nach der Form von בָּגֵד aus, ist es aber schwerlich, da Kal von מאן nicht vorkommt. Fände sich der Ausdruck nur hier, so könnte man vermuten, der Text hätte ursprünglich מְמָאֵן gehabt und Mem sei wegen des vorherg. weggefallen; allein er kommt öfter vor, und wenn auch immer wie hier bei vorherg. אם, vgl. 9, 2. 10, 4 und Jer. 38, 21, ist es dennoch nicht wahrscheinlich, dass sich derselbe Fehler so oft wiederholt. Es bleibt daher nichts übrig als die Annahme, dass man in dieser Verbindung im Sprechen geflissentlich das formative Mem des Partizips abwarf, um nicht denselben Laut dreimal hintereinander hören zu lassen.

VIII.

1. Sieh zu 7, 19. An dieser Stelle, wie auch in Verbindung mit manchen der folgenden Wunder, bei denen nichts mit dem Stabe geschlagen wurde, heisst die Wendung נטה ידו על die Hand ausstrecken und damit über oder gegen etwas fahren. Es gehörte dieses Manöver zum Zauber. Der Operateur fuhr mit dem Stabe in der Hand, manchmal auch mit der blossen Hand, über die Stelle, wo sich der Zauber vollziehen sollte; sieh zu 2 K. 5, 11.

5. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche התפאר ist mit Frankenberg, Gött. gel. Anz. 1900 Seite 837, הִתְבָּאֵר zu lesen.

התבאר עלי ist = mache dich mir deutlich. Nach Dillmann ist התפאר עלי Höflichkeitsformel; allein Moses ist in dieser Erzählung gegen Pharao nichts weniger als höflich. Er redet ihn nie mit König oder Herr an, noch nennt er sich selbst seinen Knecht, wie dies bei den Hebräern höflicher Weise selbst zwischen Gleichgestellten, ja manchmal sogar zwischen Brüdern geschah; vgl. 32, 22. 32, 5 ff. 33, 8. להכרית kann wegen seiner Konstr. mit מן der Person nicht das Töten der Frösche ausdrücken. מן entspricht hier dem arab. من البيان, und להכרית הצפרדעים ממך heisst wörtlich „zu machen, dass die Frösche für dich nicht mehr da sind, d. i. dass du keine mehr hast. (Passiv wird dieser Begriff durch Niph. ausgedrückt, wobei eine zweifache Konstr. möglich ist. Bei der einen ist der mangelnde Gegenstand, bei der andern die Person oder Sache, die vom Mangel affiziert wird, Subjekt; vgl. Joel 1, 5 und sieh 1 K. 18, 5.) Die Frösche sollten also nicht sterben, sondern bloss verschwinden; sieh zu V. 7. 9 und 10.

7. Der zweite Halbvers ist so zu verstehen, dass alle Frösche das trockne Land verlassen und in den Fluss, woher sie gekommen waren, zurückkehren werden, um fortan nur dort zu bleiben.

8. Nach der traditionellen Fassung ist על דבר präpositionaler Ausdruck und הצפרדעים Objekt zu שם, sodass das Ganze heisst ,,wegen der Frösche, die er dem Pharao gesandt hatte.“ Allein, abgesehen davon, dass שים senden nicht bedeuten kann, wäre das Ganze völlig überflüssig. Denn in der Folge betet Moses in Verbindung mit den Plagen noch bei drei Gelegenheiten, vgl. V. 26. 9, 33 und 10, 18, doch wird in allen drei Fällen bloss gesagt, dass er gebetet, ohne Angabe des Gegenstands, wegen dessen er gebetet, weil sich dieser nach dem Zusammenhang von selbt ergibt. Wenn man dies in Betracht zieht und noch dazu erwägt, dass es statt des sonstigen ויעתר an dieser Stelle ויצעק heisst, das ein flehentlicheres Bitten ausdrückt, muss man annehmen, dass die Bitte Moses hier durch die nähere Bestimmung einen persönlichen Charakter erhält. Dieser Charakter ergibt sich leicht, wenn man die fraglichen Worte im Zusammenhang mit dem Vorhergenenden richtig fasst. דבר verbindet sich hier nämlich nicht mit על zum präpositionalen Ausdruck, sondern hat selbständige Bedeutung und heisst Wort, Versprechen. Grammatisch ist dieses Nomen Objekt zu שם, während sich das Subjekt aus dem vorherg. משה ergänzt. שום דבר ל ist = jemandem ein Versprechen machen oder geben. Blosses על heisst, wie öfter, wegen. Das Ganze ist danach = wegen des Versprechens, das er dem Pharao

bezüglich der Frösche gegeben hatte. Moses hatte für eine bestimmte Zeit Abhilfe versprochen. Weil aber dieses Versprechen auf eigene Faust und ohne besondere Erlaubnis JHVHs gemacht worden war, war Moses in Angst um dessen Erfüllung. Wegen dieser Angst Moses um seine Ehre, die auf dem Spiele stand, wurde die Sache für ihn eine persönliche, und eben darum ist sein Bitten diesmal durch צעק ausgedrückt.

9. Nach der vorherg. Bemerkung bezieht sich כדבר משה nicht auf die Bitte oder den Wunsch Moses, sondern auf dessen gegebenes Versprechen; vgl. denselben Ausdruck V. 27 in Verbindung mit einer andern Plage, für deren Abhilfe Moses ebenfalls eine bestimmte Zeit festgesetzt hatte. Eine Bitte oder einen Wunsch kann דבר überhaupt nicht bezeichnen, wohl aber ein Versprechen. Im zweiten Halbvers ist וימתו, wenn es richtig überliefert und nicht vielmehr für וַיִּמַּשּׁוּ verlesen oder verschrieben ist, nicht im Geiste der ursprünglichen Erzählung gedacht; vgl. die folg. Bemerkung und zu V. 6 und 7. Ueber תמם מן vgl. Gen. 47, 15. Jes. 16, 4. Jer. 37, 21.

10. Diesen ganzen Vers halte ich nicht für ursprünglich. Er ist ein ungeschickter Einsatz, der zu dem Vorherg. und besonders zu dem unmittelbar garauf Folgenden nicht passt. V. 11. ist von Erleichterung die Rede; eine solche kann aber nur dann erfolgt sein, wenn die Frösche, wie ich schon oben angedeutet, von dem trockenen Lande verschwanden und in den Nil zurückkehrten, woher sie gekommen war. Denn die toten Frösche, von denen das ganze Land gestunken hätte, wären eine ebenso grosse, wonicht noch grössere Plage gewesen als die lebendigen. Auch beim Getier der vierten Plage ist nur von Verschwinden nicht von Sterben die Rede; vgl. V. 27. Die beidemal defektiv geschriebene Pluralendung von חמרם hat den Zweck, durch den Archäismus den Einsatz gegen den Verdacht spätern Ursprungs zu schützen.

13. ויעשו כן ist gesagt mit Bezug auf die Mitteilung des Befehls durch Moses und seine Ausführung durch Aharon. Daher der Plural. באדם ובבהמה ist nicht einfach Ortsangabe, sondern es gehört die Präposition darin zur Konstruktion des Verbums. היה mit ב konstruiert, heisst überfallen; vgl. Num. 31, 16 b und besonders 1 Sam. 7, 13. 14, 20. Die Stechmücken, oder was immer für Insekten כנם bezeichnet, griffen Menschen und Vieh an.

15. Indem die Magiker dieses Wunder für einen Finger Gottes erklären, wollen sie keineswegs behaupten, dass die vorhergehenden Wunder Menschenwerk waren, denn durch eine solche

Behauptung würden sie ja sich selbst ein testimonium paupertatis ausgestellt haben. Was mit אצבע אלהים היא gesagt sein will, ist, dass dieses Wunder ein göttliches Werk höherer Art ist als seine Vorgänger. Der Ausdruck erklärt sich aus der Rolle, welche die Finger bei der Arbeit spielen. Für grobe Arbeit ist nämlich nur die Hand nötig, dagegen kommen bei feiner Arbeit irgend welcher Art auch die Finger in Anwendung. Aus diesem Grunde wird im A. T. die Arbeit im Allgemeinen der Hand, feinere Arbeit aber den Fingern zugeschrieben; vgl. 31, 18. Deut. 9, 10 und besonders Ps. 8, 4, wo das Meisterwerk JHVHs, der nächtliche Himmel in seiner Pracht von Mond und Sternen, das Werk seiner Finger heisst, während dort V. 7 der bescheidenere Teil der Schöpfung das Werk seiner Hände genannt wird.

17. הם, dem עמי im folg. Verse entgegengesetzt, bezieht sich auf die Aegypter selbst, nicht auf ihre Häuser. Wenn das Pronomen auf die Häuser bezogen wird, ist der ganze Satz überflüssig, da es sich von selbst versteht, dass, wenn ein Haus von etwas voll ist, auch der Grund es ist, auf dem das Haus steht. Im zweiten Halbvers, wo האדמה als zweites Subjekt zu ומלאו sich anknüpft, ohne dass das erste von dem es getrennt ist, durch das entsprechende persönl. Fürwort wiederholt wird, verstösst dies nur scheinbar gegen das zu Gen. 13, 1 erörterte Sprachgesetz. Denn wegen des Gebrauches von וגם = „ein Gleiches tat“ oder schlechtweg „ebenso“ ist diese Anknüpfung gestattet; vgl. 2 Sam. 1, 11. 19, 41 und 1 Chr. 12, 39.

18. Streiche עמד, das durch Dittographie von עמי entstanden ist, und vgl. V. 17 אשר הם עליה ohne jegliches Verbum. עמד על im Sinne von „in einem Lande wohnen oder leben“ ist unhebräisch. Im zweiten Halbvers ist unter ארץ nicht die Erde, sondern das Land Aegypten su verstehen. Gosen gehört zu Aegypten, aber es ist der Wohnsitz der Israeliten. Durch die Verschonung Gosens Israels wegen mit einer Plage, die sich über alle andern Teile Aegyptens erstreckt, soll sich Pharao überzeugen, dass JHVH mitten in seinem Lande nach Belieben schalte.

19. פדת ist ein Unwort. Auch פְּלֻת, woran viele der Neuern nach Dillm. denken, ist nicht besser. Für ושמתי פדת lese man וְשַׂמְתִּיהָ אוֹת und vergleiche האות הזה am Schlusse. Das Suff. am Verbum bezieht sich auf ארץ גשן und der Sinn des Satzes ist: und ich will es — das Land Gosen — zum Zeichen machen zwischen meinem Volke und deinem Volke, das heisst, die Verschonung des alleinigen Gosen soll beweisen, dass die Plage von einem Gotte kommt, der

den Aegyptern feindlich, den Israeliten aber gnädig ist. Im zweiten Halbvers heisst למחר für die Zukunft, und das Ganze ist = für die Zukunft soll dieses Zeichen gelten, d. i., Gosen soll nicht nur von der jetzt angekündigten, sondern auch von allen künftigen Plagen verschont werden; vgl. 9, 6. 26. 10, 23. 12, 28. Da aber nicht anzunehmen ist, dass von den vorhergehenden Plagen auch die Israeliten betroffen worden waren, so muss dieser Bericht über die vierte Plage aus einer Quelle stammen, die von den drei ersten Plagen nichts wusste; vgl. Ps. 78 und 104, deren keiner die zehn Plagen unseres Buches vollständig aufzählt.

21. אל משה ולאהרן ist unhebräisch: Für אל משה ist nach Sam. und mehreren hebräischen Handschriften למשה zu lesen und 9, 27 und 12, 32 zu vergleichen. Baentsch, der אל משה beibehält, erklärt ולאהרן für einen redaktionellen Zusatz und verweist dabei darauf, dass nach V. 26 Moses allein den Palast Pharaos verlässt. Da muss aber doch der Redaktor ein arger Pfuscher gewesen sein, wenn er seinen Zusatz so schrieb statt ואל אהרן, dem אל משה entsprechend. Was die Angabe V. 26 betrifft, so beweist sie für den in Rede stehenden Punkt nichts; vgl. dort unsere Bemerkung.

22. לא נכון pflegt man zu übersetzen „es schickt sich nicht", aber wie sollte der Ausdruck zu dieser Bedeutung kommen? Auch müsste er wohl sonst in diesem Sinne vorkommen, wenn er so gebraucht werden könnte. Für נכון lies נָכִין als erste Person Pl. des Imperf. Hiph. לא נכין ist = wir können nicht, eigentlich wir bringen es nicht fertig; vgl. Ri. 12, 6. Hier so wohl wie dort ist unser Hiph. mit dem Inf. und כן konstruiert, und dieser Umstand legt die Vermutung nahe, dass sich dessen Gebrauch in diesem Sinne auf diese Verbindung beschränkt, wobei das Verbum an כן anklingt.

23. Manche der Neuern lesen אָמַר für יאמר und übersetzen כאשר אמר אלינו wie er uns befohlen hat. Allein bei אמר im Sinne von „befehlen" wird die Beziehung zu der Person, die der Befehl betrifft, wie auch zu der, an die er ergeht, nicht durch אל, sondern durch ל ausgedrückt; vgl. Sam. 6, 27. 1 K. 11, 18. 1 Chr. 21, 47. An יאמר ist nichts zu ändern; dagegen ist für כאשר entschieden באשר zu lesen. (ב kann viel leichter mit einem ähnlichen Buchstaben verwechselt werden als ein überschüssiges Jod dazukommen.) Das Ganze ist danach = an der Stätte, die er uns nennen wird. JHVH, sagt Moses, habe nur ungefähr die Gegend, wo die Opferung stattfinden soll, genannt, ohne die eigentliche Stätte zu bestimmen; das werde erst geschehen. Fast ganz so sprachlich und inhaltlich Gen. 22,2.

26. Wie schon oben bemerkt, will Baentsch aus dieser Stelle beweisen, dass bei dieser Gelegenheit Moses allein ohne Aharon den Palast des Pharao verlässt. Der Herr Baentsch scheint wohl die Grammatik von Gesenius-Kautzsch auswendig zu können und auch in der Quellenkritik wie daheim zu sein. Denn er weiss nicht nur alles über beiderlei Schewa und Dagesch, über losen und festen Silbenschluss und dergleichen mehr, sondern er kennt auch all die Eigenheiten von E, J, P und D. Allein dies sind lauter Dinge, mit denen man keinen Hund hinter dem Ofen hervorlocken kann, wenn es sich darum handelt, den einfachen Sinn eines hebr. Ausdrucks zu erfassen oder einen hebr. Satz in seinem Zusammenhang richtig zu verstehen. Hier muss man bedenken, dass die hebr. Sprache arm, besonders an Mitteln der Unterordnung sehr arm ist. Dieser Umstand und die Vorliebe für die Teilung jedes Gedankens in zwei möglichst selbständige Glieder zwingen hebräische Schriftsteller sehr oft, Sätze beizuordnen, die wir besser unterordnen. Dies geschieht auch hier; denn der erste Halbvers, der grammatisch unabhängig da steht, ist logisch als Zeitangabe dem zweiten untergeordnet. Unmittelbar vorher verspricht Moses, gleich nach dem Verlassen des königlichen Palastes zu JHVH um Abhilfe der Plage zu beten. Demgemäss sagt der Verfasser hier: als Moses von dem Pharao fortging, da fing er an zu JHVH zu beten. Dies schliesst aber keineswegs die Möglichkeit aus, dass auch Aharon im Palaste des Pharao mitgewesen war und ihn nun mit Moses zusammen verliess; vgl. 10, 18 gegen 10, 16. Ueber ויעתר sieh zu Gen. 25, 21.

27. Ueber den Sinn von כדבר משה sieh die Bemerkung zu V. 9.

IX.

2. Da Piel von שלח nach einer frühern Bemerkung hier die volle Freilassung der Israeliten ausdrückt, so kann, diesem entsprechend, mit ועודך מחזיק בם nur die Verweigerung der permanenten Freiheit, nicht bloss eine einmalige Zurückhaltung gemeint sein. החזיק, mit ב der Person konstruiert, heisst zunächst „jemand nicht fortlassen“ und wird so auch in gutem Sinne gebraucht, von jemandem der einen Besucher zwingt, länger zu bleiben; vgl. Ri. 19, 4 2 K. 4, 8, an welcher letzterer Stelle man unnötiger Weise am Texte kritisch pfuscht. Aus diesem Begriffe des Nichtfortlassens entsteht aber der Begriff „jemanden in seinen Bewegungen behindern, ihm die Freiheit nehmen oder nicht geben.“

Ueber diese letztere Bedeutung vgl. Jer. 50, 33 und sieh die Ausführung zu Lev. 25, 35.

3. In הויה scheinen zwei verschiedene Lesarten vereint zu sein, von denen die eine הֹיָה, die andere הֹוָה war. הֹוָה ist entweder Partizip. fem. von הוה = היה, vgl. Eccl. 2, 22, oder Substantiv und = Verderben; vgl. Jes. 47, 11 und Ez. 7, 26. Die Lesart הוה in der substantivischen Fassung, wonach der Sinn des Ganzen ist: siehe, die Hand JHVHs wird zum Verderben werden an deinem Vieh, ist entschieden vorzuziehen, weil sich dabei der zweite Halbvers als Apposition gut anschliesst, während er sonst in der Luft schwebt.

4. מכל לבני ist eine unerträgliche Härte. Ich vermute deshalb, dass ל in לבני aus dem vorherg. verdoppelt ist. Danach wäre der zweite Halbvers = keinem der Israeliten aber soll ein Stück sterben. Ueber מות מפי = jemandem absterben vgl. Deut. 22, 3. Am. 2, 14. Jer. 25, 35 אבד מפ׳ jemandem verloren gehen. Der an sich zweideutige Ausdruck konnte hier mit Sicherheit vor Missverstäsdnis gebraucht werden, weil דבר eine Person nicht bezeichnen kann und somit als Subjekt des Verbums die partitive Fassung der Präposition, wobei das Sterben auf die Israeliten selbst bezogen werden müsste, ausschliesst. Ueber den Gebrauch von דבר zur Bezeichnung eines Tieres vgl. arab. شيء und sieh K. zu Ps. 45, 5.

6. Im Unterschied von V. 5 und 8, 5 ist hier ממחרת gebraucht, nicht מחר. Letzteres ist meistens Zeitangabe vom Standpunkt der Begebenheit, ersteres dagegen vom Standpunkt des Erzählers. Ausserdem ist מחר dem Begriffe nach mehr unbestimmt, weshalb es grammatisch undeterminiert bleiben muss, also weder den Artikel haben noch in den st. constr. treten kann, was bei מחרת nicht der Fall ist. Wegen seiner Unbestimmtheit kann aber מחר auch irgend einen Tag der Zukunft bezeichnen, wogegen מחרת stets nur den auf einen bestimmten Tag unmittelbar folgenden Tag ausdrückt; vgl. יום מחר Gen. 30, 33 gegen יום המחרת. Num. 11, 32. Aus eben diesem Grunde kann מחר auch schlechtweg die Zukunft bezeichnen, während מחרת immer nur von dem auf einen bestimmten Tag folgenden Tag gebraucht wird.

7. Man beachte dass שלח ohne weiteres hier heisst „Erkundigungen einziehen lassen“.

14. Hier ist der Text unmöglich richtig überliefert. Denn vor Allem ist „Plagen in jemandes Herz senden“ keine hebräische Sprechweise. Ferner kommt der Pl. von מגפה sonst nirgends vor. Endlich wird sonst keine dieser zehn Plagen Aegyptens im Pen-

tateuch und im A. T. überhaupt מגפה genannt. Auch in der Mischna heissen diese Plagen מכות, nicht מגפות. Für מגפתי אל לבך ist ohne Zweifel מֹפְתַי אֵלֶּה בָּךְ zu lesen und zu dem Ausdruck שלח מופתים בפ׳ Ps. 135, 9 zu vergleichen. Dieser und der folg. Vers aber, die an dieser Stelle den Zusammenhang in empfindlicher Weise stören, fanden sich ursprünglich in Verbindung mit der letzten Plage, dem Erschlagen der Erstgeborenen Aegyptens. In jenem Zusammenhang wollte אלה im Sinne von „tales" verstanden und durch das Ganze gesagt sein, dass die letzte Plage so schwer treffen sollte wie all die vorhergehenden zusammengenommen; vgl. Raši, der dies offenbar geahnt hat, ohne jedoch eine Vermutung über die ursprüngliche Stellung dieses Passus auszusprechen. Das durfte der Rabbi zu seiner Zeit nicht wagen. Nachdem aber dieser Passus durch den später dazugekommenen Bericht über die anderen Plagen von der Ankündigung der letzten Plage getrennt wurde, entstand hier die Korruption durch vermeintliche Verbesserung. Die vermeintliche Verbesserung bestand darin, dass man hier in dieser Weise JHVH Pharaos Beherzigung dieser Plage wie keiner der vorhergehenden, vgl. V. 27, voraussagen liess.

17. Für das sonst nicht vorkommende und unerklärliche מסתולל ist מתעלל zu lesen und 10, 2 zu vergleichen. Die Fassung von מסתולל im Sinne von „sich stemmend" beruht auf deutscher Sprechweise.

18. Für הִוָּסְדָה, welches als Inf. im Genitiv wegen des determinierten היום ungrammatisch ist, muss man הוסדה, mit oder ohne Dag. forte im zweiten Radikal, als Perf. Hoph. sprechen und dieses als Relativsatz fassen. ל in למן gehört nicht zu מן allein, sondern zu dem Gesamtausdruck מן היום הוסדה ועד עתה, der die Zeitangabe ausmacht, und bezeichnet ihn als im adverbiellen Acc. stehend; vgl. die Ausdrücke לבטח, לבד, לבדד und dergleichen mehr. In der Sprache der Mischna wird ל so gebraucht auch vor vollständigen Adverbialsätzen; vgl. die häufigen Ausdrücke לשעבר = einst, vormals, und לכשיבוא אליהו wenn Elias kommt.

19. Manche der Neuern finden darin eine Schwierigkeit, dass es jetzt noch in Aegypten welches Vieh gibt, obgleich nach V. 6 das ganze Vieh an der Seuche ausstarb. Aber dies ist bei der Naivität, die alttestamentliche Schriftsteller bei ihren Lesern voraussetzen, kein Wunder. In gleicher Weise ist 10, 5 von einem Reste der Vegetation die Rede, der vom Hagel gerettet wurde, trotzdem dass der Hagel nach 9, 25 auf den Feldern alles Kraut und alle Bäume vernichtet hatte. Uebrigens muss man sich ja

die Aufeinanderfolge der Plagen mit Unterbrechungen denken, und so können die Aegypter zwischen der fünften und dieser siebten Plage Zeit genug gehabt haben, sich einiges neues Vieh anzuschaffen. Der Verfasser scheint auch die Sache in dieser Weise verstanden wissen zu wollen. Denn im folgenden Verse werden diejenigen, die zu dieser Zeit Vieh besassen, עבדי פרעה genannt, ein Ausdruck, der, namentlich in dieser Erzählung, nicht schlechtweg die Untertanen des Pharao, sondern seine Höflinge bezeichnet. Danach hatten nur die Grossen und Reichen zur Zeit Vieh; die ärmern Klassen dagegen, die in der kurzen Zeit nach dem Verluste ihres ganzen Viehs durch die Pest sich anderes nicht hatten anschaffen können, besassen noch keines. Einige Schwierigkeit macht jedoch die Nachsicht JHVHs bei dieser Plage, indem er den jedenfalls wohlgemeinten Rat erteilt, alles vor dem Hagel in Sicherheit zu bringen. Möglicher Weise hat dieser Zug in der Darstellung den Zweck, den ausserordentlichen Eindruck den diese Plage auf den Pharao macht zu erklären. Danach wäre der Pharao von diesem gütigen Rate, den er natürlich wie diejenigen seiner Höflinge, die auf JHVHs Wort nicht achteten, nicht befolgt hatte, gerührt worden.

20. ירא bedeutet hier nicht fürchten, sondern achten, und דבר heisst nicht Drohung, sondern einfach Wort; vgl. 1 Sam. 14, 26 ירא שבועה und sieh zu Num. 15, 31. אשר לא שם לבו וגו׳ in V. 21 als Gegensatz zu הירא וגו׳ zeigt unverkennbar, dass ירא hier nur Achtung, nicht Furcht ausdrückt.

24. ואש וגו׳ bildet einen Umstandssatz. מתלקחת, das sich nur noch Ez. 1, 4 findet, wo es ebenfalls vom Feuer vorkommt, heisst selbstnährend, eigentlich aus sich selbst entstehend; vgl. den Gebrauch von Pu. dieses Verbums Gen. 3, 19. Selbstnährend war das Feuer im Hagel, weil dieser ihm als Brennstoff nicht dienen konnte.

27. חטאתי, eigentlich ich habe gefehlt, ist so viel wie: ich bitte um Verzeihung; vgl. 1 Sam. 15, 24. 30. 26, 21. 2 Sam. 12, 13 und sieh zu Num. 22, 34. Einen Menschen kann der Hebräer kaum anders um Verzeihung bitten, als durch das Eingeständnis seiner Schuld; vgl. die Bemerkung über סלח Lev. 4, 20. Uebrigens ist dies auch die vernünftigste Art, um Verzeihung zu bitten.

28. In dem Ausdruck קלת אלהים dient אלהים, wie öfters in solchen Verbindungen, nur dazu, den Begriff des dadurch näher bestimmten Nomens zu steigern.

30. ידעתי können wir freilich hier nur durch ein eingeschaltetes „ich weiss es“ wiedergeben, im Hebräischen aber, wo כי davon abhängt, ist der Ausdruck nicht parenthetisch. Die hier vorliegende Konstruktion ist eine Variation von der zu Gen. 1, 4 erörterten. In diesem Falle ist der Hauptsatz mit dem abhängigen Satze zu einem zusammengesetzten Nominalsatz verbunden und das Subjekt des abhängigen Satzes gleichfalls des Nachdrucks halber zum Subjekt des Ganzen gemacht und vorangestellt.

31. Die hier beginnende und mit dem folg. Verse endende Notiz, ist ein Nachtrag, der den Zweck hat, von der Jahreszeit, in welche unsere Erzählung fällt, einen Begriff zu geben. Der Hagel, die erste der beiden Plagen, von denen die Vegetation betroffen wurde, bot eine passende Gelegenheit dazu. Um die Zeit des Hagels, erfahren wir hier, stand die Gerste in Aehren; das war ungefähr vier Wochen vor ihrer Ernte, die in Palästina, an das allein der Verfasser denkt, im April beginnt, in welchem Monat der Auszug Israels aus Aegypten stattfand. In der verhältnismässig kurzen Zeit dazwischen muss man sich die zwei vorletzten Plagen denken, worauf bei der letzten die Freilassung sofort erfolgte. Wegen der unbestimmten Ausdrucksweise in 12, 2 fand es der Verfasser nötig, auf das dunkle Datum einiges Licht zu werfen.

Sprachlich ist in dieser Notiz zu beachten der Sing. bei allen Pflanzennamen. Die Pflanze im Wachsen wird immer durch den Sing. des betreffenden Substantivs bezeichnet. Von dem Moment an aber, wo sie für die Ernte reif ist, muss sie, namentlich in der gemeinen Prosa, durch den Plural bezeichnet werden; vgl. 1 Sam. 12, 17. 2 Sam. 21, 9. Ruth 1, 22. Dass das abgeschnittene Getreide nur durch den Plur. ausgedrückt werden kann, versteht sich dabei von selbst; vgl. z. B. für das im folg. Verse genannte כסמת Ez. 4, 9. Dass sich dieser Sprachgebrauch nicht auf Namen von Getreidearten beschränkt, sondern auf jeden Pflanzennamen erstreckt, von dem ein Plural gebildet wird, beweist zum Teil das hier genannte פשתה, besonders aber עץ, welches Nomen nur in der Bedeutung „Baum“ im Sing. kollektivisch gebraucht werden kann, während für Bau- und Brennholz dessen Pl. in Anwendung kommen muss. Analog ist die Spracherscheinung, auf die wir oben zu Gen. 18, 10 aufmerksam gemacht.

35. Im Unterschied von V. 12. 7, 13. 22. 8, 11. 15 erhält der Relativsatz hier den Zusatz ביד משה, und das hat seinen Grund. In den soeben aufgeführten Fällen wird nämlich auf Worte JHVHs

Bezug genommen, die für Moses selbst, zu dem sie gesprochen wurden, bestimmt waren. Hier dagegen stellt der Zusatz ביד משה die Worte JHVHs als solche dar, die Moses einer dritten Person vorzutragen den Befehl erhalten hatte. Gemeint sind die Worte in V. 30, die hier so gefasst werden, als hätte sie Moses im Auftrage JHVHs zu dem Pharao gesprochen.

X.

1. שית אות kommt sonst nicht vor; ich vermute daher, dass עֲשׂתִי für שתי zu lesen ist. Was den Ausdruck אתתי אלה betrifft, so gilt das zu Gen. 24, 8 über זה Gesagte natürlich auch von אלה, dessen Plural, weshalb dieses Pron., hier auf ein Nomen mit Suff. sich beziehend, des Artikels entbehrt; vgl. 11, 8 1 K. 10, 8. 2 K. 1, 13. Jer. 31, 21. Neh. 6, 14 und sieh hier oben zu 9, 14.

2. התעללתי übersetzt man hier gewöhnlich anders als sonst. An andern Stellen soll dieses Hithp. heissen „seinen Mutwillen an jemandem treiben", hier aber bloss „antun". Tatsächlich ist das Verbum עלל von עולל denominiert, wie ἐμπαίζω, wodurch LXX dasselbe hier wiedergeben, von παῖς kommt. Hithp. dieses Verbums, mit ב konstruiert, heisst daher ohne Ausnahme jemanden nach Knabenart necken, ärgern, mit ihm sein böses Spiel treiben; über die Konstr. mit ב vgl. den Gebrauch von צחק mit ב der Person Gen. 39, 14. Das getriebene Spiel kann sich natürlich auf verschiedene Weise gestalten. In dem hier vorliegenden Falle ist es wie das Spiel der Katze mit der Maus, ehe sie ihr den Garaus macht. Der Ausdruck bezeichnet sehr treffend das Verfahren JHVHs, der den Pharao für die Weigerung, Israel freizulassen, züchtigt, bei jeder Züchtigung aber dafür sorgt, dass dieser bei der Weigerung verharrt, damit er Grund hat, ihn wieder zu züchtigen. אשר ist hier das, was die arab. Grammatiker حرف المصدر nennen, d. i., es fasst den Satz zu einer Einheit zusammen. Der so zusammengefasste Satz ist Objekt zu תספר. Danach ist את אשר = wie. Zur Konstr. vgl. זכר את אשר Deut. 9, 7 und 2 K 20, 3.

5. יתר הפלטה ist nicht der Rest, der gerettet wurde, sondern heisst: der Rest dessen, was gerettet wurde. Das vom Hagel Gerettete ist jetzt nicht mehr vollständig da; manches davon ist seitdem von Menschen und Vieh verzehrt worden. Wegen dieses Sinnes ist im darauf folg. Satze von den Bäumen, deren Früchte wegen ihrer Unreife nicht vermindert waren, besonders die Rede. Als

Objekt zu אכל ist העץ so viel wie פרי העץ in V. 15; vgl. Gen. 2, 16. 17. 3, 1. Deut. 20, 19.

6. Subjekt zu מלאו ist בתיך וגו׳, und das Objekt oder richtiger der adverbielle Acc. ergänzt sich aus dem vorherg. ארבה. Zu dieser Fassung zwingt der Umstand, dass von den Heuschrecken im Vorherg. kollektiv im Sing. gesprochen wird. אשר ist = in einer Weise, wie. Das Suff. in היותם ist distributiv zu verstehen. Denn אבות אבותיך umfasst viele Generationen, aus deren erster der terminus a quo und aus der letzten der terminus ad quem hergenommen ist. Der Sinn ist also eigentlich: wie es die ganze Reihe deiner Vorahnen vom ersten bis zum letzten während ihres ganzen Daseins nicht erlebt hat.

7. Obgleich Aharon als Redner immer zum Pharao mitging und dass dies bei dieser Gelegenheit der Fall war V. 3 ausdrücklich gesagt ist, heisst es dennoch יהיה זה, auf Moses allein hinweisend. Aharon kommt als blosses Mundstück seines Bruders nicht in Betracht. מוקש, eigentlich Falle, heisst sehr oft Gefahr schlechtweg. Hier bezeichnet das Nomen einen Menschen, der Gefahren bereitet. האנשים ist = die erwachsenen Männer, nicht die Leute einschliesslich der Weiber und Kinder, deren Einschluss die Höflinge anzuraten nicht gewagt hätten; vgl. V. 10 und 11.

8. ויושב את משה וגו׳ erklärt sich so, dass Moses und Aharon während der Unterredung zwischen Pharao und seinen Höflingen in ein Nebenzimmer sich zurückgezogen hatten und nun nach Beendigung derselben wieder vor den König gebracht wurden. Denn die Audienz war noch nicht zu Ende, und die beiden Gesandten JHVHs hatten den Palast noch nicht verlassen. Sonst müsste es heissen ויקרא פרעה אל משה וגו׳; vgl. V. 24. 8, 21. 9, 27. 12, 21. מי ומי fällt schon als Asyndeton in diesem Zusammenhang auf, ist aber noch dazu unhebräisch. Wenigstens lässt sich die Ausdrucksweise sonst im A. T. nicht belegen. Auch in jeder anderen Sprache ist so etwas unsagbar. Streiche מי, das durch Dittographie aus dem Vorherg. und dem Folg. entstanden ist, dann lies das folg. Wort ומי und fasse dieses im Sinne von „wer aber“. Das genügt vollkommen.

10. Was im ersten Halbvers auf ויאמר אלהם folgt, ist so wohl der Sprache als auch dem Gedanken nach unhebräisch. Auch ist es unter der königlichen Würde, wie ein Marktweib zu fluchen, was der Pharao aber nach dem uns hier vorliegenden Text tut. Endlich passt der zweite Halbvers zu dem angeblichen Fluche

nicht, besonders ראו, welches sichtlich einen logischen Schluss aus dem Vorhergenden einleitet, während sich ein solcher beim massor. Text keineswegs ergibt. Für יהי כן ist vielleicht הֲכִי zu lesen und unmittelbar darauf יהיה, welches wegen der Aehnlichkeit mit יהוה ausgefallen sein mag, einzuschalten. Danach wäre כאשר, wie öfters, temporell und der Sinn des Ganzen der: wird JHVH etwa nur dann mit euch sein, wenn ich euch mit Kind und Kegel ziehen lasse? d. i., wollt ihr etwa sagen, dass ihr, um JHVH durch einen besondern, ihm wohlgefälligen Gottesdienst zu ehren und ihn dadurch zu gewinnen, die Kinder mit euch haben müsst? Ueber הכי sieh zu Gen. 20, 4 und über das zu supplizierende „nur“ zu Gen. 42, 36.

11. גברים schliesst nicht nur Weiber und Kinder, sondern auch Greise und sonst untaugliche Männer aus. כי אתה אתם מבקשים ist ironisch gesagt, und der Redende gibt damit zu verstehen, er wisse wohl, dass der Gottesdienst nur eine Ausrede und etwas ganz anderes beabsichtigt sei. Der Beweis ist, dass die Unterredung damit abbricht und die beiden Brüder fortgejagt werden.

12. Das ב in בארבה bezeichnet nach Baentsch den begleitenden Umstand und der Ausdruck ist = unter Heuschrecken, d. h., so, dass Heuschrecken heraufkommen. Aber das ist kein begleitender Umstand. Ein solcher wäre es, nur wenn Moses beim Ausstrecken der Hand die Heuschrecken in dieser hätte; vgl, 8, 1. במטך. ב kann beides, den Kaufpreis und auch den Kaufgegenstand bezeichnen: fürs erstere bedarf es wohl keines Beweises, über letzteres vgl. Joel 4, 3 בזונה und בילד. Danach ist hier בארבה = um Heuschrecken. Der Zweck wird also bei dieser Ausdrucksweise gleichsam als Kaufgegenstand und die Mühe der Handlung als dessen Preis angesehen; vgl. K. zu Ps. 17, 9.

13. הלילה ist selbstverständlich die auf den betreffenden Tag unmittelbar folgende Nacht. נשא ist = hatte erfasst.

14. Streiche כמהו als Glosse zum ersten כן und vgl. zur Ausdrucksweise 1 K. 10, 12. Neben einander sind die beiden Ausdrücke undenkbar.

16. Der zweite Halbvers heisst nach der Bemerkung zu 9, 27: ich bitte JHVH, euern Gott, und euch selbst um Vergebung. Hier sind auch Moses und Aharon, wegen ihrer rohen Behandlung bei der letzten Audienz, vgl. V. 11 b, in die Bitte um Verzeihung eingeschlossen.

17. Für שא ist nach Sam. שאו zu lesen; Waw ist wegen der Aehnlichkeit mit dem folg. Buchstaben weggefallen.

19. Die Heuschrecken hatte nach V. 13 der Ostwind gebracht; nun sollte sie der Westwind wegschaffen, und diesen liess daher JHVH auf jenen folgen. Ueber die Art und Weise, wie dies hier ausgedrückt ist, gilt Folgendes. Wenn הפך eine Wandlung bezeichnet, kann der eigentliche Objektacc., wo er sich aus dem Zusammenhang leicht ergibt, wegfallen und der Produktacc. an dessen Stelle treten, vorausgesetzt jedoch, dass das Nomen, welches in diesen Acc. tritt, durch einen Genitiv, wie hier, oder durch ein Adjektiv, wie Lev. 13, 10 und 1 Sam. 10, 9, näher bestimmt ist. Ein nacktes Substantiv dagegen kann das Resultat einer Wandlung nicht bezeichnen, wenn das, woraus die Wandlung geschieht, nicht genannt ist.

21. וימש חשך pflegt man zu übersetzen „sodass man die Finsternis greifen kann“, d. h. so dicht soll sie sein. Aber danach fehlt im Texte die Hauptsache. Auch dürfte ein solches Bild kaum hebräisch sein; wenigstens kommt sonst im A. T. nichts Aehnliches vor. An sich könnte der Ausdruck wohl heissen „dass man in der Finsternis tappe“, vgl. Hi. 12, 25, aber dies passt nicht recht in den Zusammenhang. Für וימש lies וְיִמָּשֵׁךְ und fasse חשך als Subjekt dazu. Der Sinn des Satzes ist danach: und die Finsternis soll anhalten. Dies passt zu der gleich darauf folgenden Angabe über die Dauer der Finsternis vortrefflich.

26. Der zweite Halbvers, in dem מה so viel ist wie: in welcher Weise, vgl. Gen. 44, 16 מה נצטדק, bildet einen Umstandssatz. Dass man vom Vieh opfern muss, das reicht nur dann als Grund für die Mitnahme alles Viehs, wenn man beim Aufbrechen noch nicht weiss, von welcher Viehart die Opfertiere sein sollen.

28. Jemandes פנים ist seine Person, aber nur wenn er eine hohe Persönlichkeit ist. Daher ist ראה פני פ׳ für „jemanden besuchen oder zu sehen bekommen“ Höflichkeitsformel, respekt. würdevolle Sprechweise; vgl. Gen. 33, 10. 46, 30. 48, 11. 2 Sam. 3, 13 und die Art, wie der Besuch im Heiligtum JHVHs in diesem Buche 23, 17 und auch sonst ausgedrückt ist.

29. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach gebraucht Moses, der, wie schon früher bemerkt, dem Pharao gegenüber sonst niemals zermoniell war, hier den höflichen Ausdruck ironisch, wie wenn er sagen wollte, ich werde mir auch nicht die Ehre geben, dich wieder zu sehen! Sieh zu 11, 8.

XI.

1. Für כלה, womit sich hier nichts anfangen lässt, da der Begriff „gänzlich“ durch den verstärkenden Infinitiv absol. hinlänglich ausgedrückt ist, lies לילה. Dieses ist aber nicht reine Zeitangabe, sondern gibt auch zugleich einen Begriff von der Eile und dem Eifer, womit das Subjekt die Handlung vollziehen wird. Pharao, der jetzt hartnäckig bei seiner Weigerung verharrt, soll noch so eifrig und so eilig der Forderung JHVHs Folge leisten, dass er in der Nacht aufstehen und die Israeliten förmlich treiben wird, sein Land zu verlassen. In unserem Falle erfüllte sich die Voraussagung buchstäblich; vgl. 12, 30 und 31. Sonst aber kann „bei Nacht etwas tun“ oder „in der Nacht aufstehen und etwas tun“, namentlich in der Poesie und im gehobenen Stile, auch so viel sein wie: es schon oder noch in der Nacht tun, d. h. es nicht fleissig genug oder nicht schnell genug tun können; vgl. Jes. 26, 9. Thr. 1, 2. 2, 19. Ps. 63, 7. 119, 55. 62.

3. Der Gebrauch von איש mit einem folg. Nomen propr. als Apposition dazu beschränkt sich auf Namen grosser Persönlichkeiten; vgl. Num. 12, 3. Dan. 9, 21. Esther 9, 4 und sieh zu Ri. 17, 5. Dieser Umstand berechtigt zur Annahme, dass איש in solchen Verbindungen prägnannt gebraucht ist und unserm „Herr“ als Titel gleichkommt; vgl. Joma 1, 5. 4, 1 אישי als Anrede an den Hohenpriester. Eigentlich liegt auch dem Gebrauch von איש im Sinne von „Gatte“ der Begriff „Herr“ zu Grunde; vgl. בעל in dieser Bedeutung und den Gebrauch des sinnverwandten ארון Gen. 18, 12. Die Quellenkritiker, denen der Ausdruck האיש משה als Spracheigenheit von E gilt, werfen diesen Ausdruck mit משה האיש 32, 1 zusammen, aber mit welchem Rechte, wird dort gezeigt werden.

4. Die hier beginnende und mit V. 7 endende Rede spricht Moses nicht zu Pharao, sondern zu dessen Höflingen und zu den Aegyptern im Allgemeinen. Dass sich die Rede an diese richtet, ist V. 3b. angedeutet. Im zweiten Halbvers ist יצא in kriegerischem Sinne gebraucht, und unter מצרים sind die Aegypter selber, nicht ihr Land zu verstehen. JHVH will unter die Aegypter feindlich dareinfahren. Dass חצות nur von der Nacht gebraucht wurde, wie die Wörterbücher angeben, ist nicht wahr. Sieh zu Neh. 8, 3.

5. Ueber den Sinn von הישב על כסאו sieh die Bemerkung zu 12, 29.

6. Für כמהו לא mit seinem ungrammatischen Suff. ist beidemal mit anderer Wortabteilung כמוהָ ולא zu lesen. Waw in ולא dient, wie öfter, zur Hervorhebung des Prädikats, namentlich bei der Verneinung; vgl. 1 Sam. 30, 24. Jes. 47, 8. 10. Zeph. 2, 15 und Hi. 36, 26. Dieses Waw ist = arab. ف.

7. Nach den Wörterbüchern heisst חרץ hier spitzen. Aber diese Bedeutung ist für das Verbum ad hoc erfunden. חרץ heisst kratzen, graben, wohl auch einschneiden, aber nicht spitzen. Und wenn es auch die letztere Bedeutung hätte, was hiesse „die Zunge spitzen“? Aber diese Redensart kommt Jos. 10, 21 von Menschen vor. Darum kann כלב an unserer Stelle nur verächtliche Bezeichnung eines Menschen sein und die ganze Redensart etwas ausdrücken, was auf einen Menschen passt. Zur Not kann man יחרץ wohl beibehalten, da ר im Hebräischen, wenn auch nur selten, mit ל wechselt, doch liest man dafür besser יַחֲלִץ. חלץ bedeutet unter anderem einen versteckten Körperteil hervortun und hinhalten; vgl. Thr. 4, 3. In der uns hier vorliegenden Redensart ist das Verbum gebraucht vom Herausstecken der Zunge. Selbst mit solchen das Gefühl wohl verletzenden, aber praktisch harmlosen Gebärden sollen die Israeliten verschont werden. An תדעון ist nichts zu ändern, da die Rede hier, wie bereits oben gesagt, nicht an Pharao, sondern an die Höflinge und das ägyptische Volk überhaupt gerichtet ist.

8. Dieser Vers ist Fortsetzung zu 10, 19 und alles dazwischen eine ungeschickte Einschaltung aus einer andern Quelle. Man beachte an dieser Stelle die Antithese zu den Schlussworten in Kap. 10. Dort sagt Moses, dass er den Pharao nicht mehr aufsuchen wird; daran knüpft sich hier die Versicherung, dass Pharao von seinen Höflingen Moses soll aufsuchen lassen. ירד ist vom Kommen der Höflinge zu Moses gebraucht, wohl weil diese in hohen Burgen und Schlössern ihre Wohnung haben. Doch ist auch der Gedanke an eine Herablassung der stolzen Höflinge zu Moses nicht ausgeschlossen; vgl. die talmud.-aram. Redensart נחת דרגא eine Stufe herabsteigen, d. h., sich herablassen. Ueber עבדיך אלה vgl. zu 10, 1.

9. לא ישמע ist = er hört nicht. Die Fassung des Imperf. im Sinne des Fut. ist hier deshalb falsch, weil sämtliche Plagen, denen Pharao widerstanden und getrotzt, nunmehr vorüber sind, und er bei der letzten, die da kommen soll, die Waffen streckt und ganz nachgibt. Danach haben wir hier nicht eine Rekapitulation

des Vorherg., wobei es übrigens ויהוה אמר statt ויאמר יהוה heissen müsste, sondern einen Fortschritt in der Erzählung. JHVH, der auf seine Ehre sehr bedacht ist, wiederholt hier seine Versicherung an Moses, dass Pharaos Widerstand keineswegs ein Misserfolg seiner göttlichen Taten, sondern von ihm, JHVH, selbst beabsichtigt ist, damit er durch fernere Wunder seine volle Macht bekunde und seinen Ruhm mehre.

10. Hier sind alle drei Verba im Sinne des Plusquamperf. zu verstehen, und das Ganze, obgleich grammatisch drei unabhängige Sätze bildend, ist logisch Zeitangabe zu 12, 1; vgl. die Schlussbemerkung zu 8, 26.

XII.

2. In welche Jahreszeit dieser Monat fällt, der von nun an der erste im Jahre sein soll, ergibt sich ungefähr aus der Beschreibung der Zustände auf den Feldern zur Zeit des Hagels; vgl. zu 9, 31. Dass sich dieser Vers hier nicht an seiner ursprünglichen Stelle findet, zeigt die Form der Anrede. Denn hier, ehe von einer Mitteilung dieser Verordnung an Israel die Rede ist, kann לכם grammatisch beidemal nur auf Moses und Aharon bezogen werden, was aber logisch unmöglich ist, da doch der betreffende Monat für das gesamte Volk der erste im Jahre wurde. Sieh die folgende Bemerkung. Ueber den Grund der hier befohlenen Zeitrechnung sieh die Schlussbemerkung zu 13, 4.

3. Hier ist לאמר bei dem vorliegenden Texte unhebräisch, weil das unmittelbar darauf Folgende als indirekte Rede beginnt und erst V. 4b in direkte Rede übergeht, die V. 7 wiederum indirekt wird, allerdings um von V. 9 an wieder zur direkten Form zurückzukehren. Dieser mehrfache Wechsel der Form im Verlaufe der Rede hat wohl nichts Befremdendes; so etwas kommt auch sonst nicht selten vor. Aber der Anfang muss nach לאמר mit direkter Rede gemacht werden. Darum glaube ich, dass der vorhergehende Vers, den wir an seinem Platze oben unpassend gefunden, ursprünglich hier und zwar unmittelbar nach לאמר seine Stellung hatte. Bei dieser Satzfolge erhält man am Anfang die zu erwartende direkte Rede nach לאמר, und auch לכם bietet keine Schwierigkeit mehr, da es sich auf das vorherg. כל עדת ישראל bezieht. Ob die Versetzung eine zufällige oder absichtliche ist, und welche Absicht damit verfolgt werden konnte, lässt sich freilich nicht sagen. Die Verordnung in Betreff des neuen Kalenders hat

mit dem Passahfest eigentlich nichts zu tun. Sie hat nur an dieser Stelle, wo zum ersten Mal von einem auf eine bestimmte Zeit festgesetzten Feste die Rede ist, gelegentlich ihren Platz, um so eher, als das betreffende Fest in den Monat fällt, durch dessen Stellung im Jahre der neue Kalender wesentlich seinen Charakter erhält. בעשור לחדש הזה, welches mit dem Folg. zu verbinden ist, steht des Nachdrucks halber voran. Warum das Passahlamm vier Tage vor seiner Opferung ausgewählt werden soll, lässt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Möglich ist, dass diese Frist mit dem in V. 4 erwähnten Arrangement zusammenhängt. Derjenige, dessen Familie zu klein ist, soll in den vier Tagen Zeit haben, sich nach einer passenden Familie umzusehen, die das Lamm mit ihm teilen mag. Im zweiten Halbvers streiche אבת, welches durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist. Die defektive Schreibart von אבת ohne Suff. findet sich sonst nirgends, und sie hat hier den Zweck, die Spuren der Aenderung nach Vermutung zu verwischen. Das vorherg. Wort ist dann selbstverständlich לְבַיִת zu sprechen und die Wiederholung von שה לבית in distributivem Sinne zu fassen. בית ohne nähere Bestimmung bezeichnet eine einzelne Familie, und bei einer solchen kann wohl der Fall eintreten, dass ein ganzes Lamm für sie zu viel ist. בית אב dagegen bezeichnet eine Sippe, d. h. einen mehrere Familien umfassenden Zweig eines Stammes. Wenn aber hier von solchen Sippen die Rede wäre, würde im folg. Verse die Voraussetzung der Möglichkeit, dass sämtliche Glieder ein Lamm nicht verzehren könnten, geradezu lächerlich sein. — Ein שה ist eigentlich nicht mehr Lamm; es ist ein älteres Tier als כבש; vgl. zu Lev. 12, 6. Aus diesem Grunde kann eine Nation nur שה, nicht כבש genannt werden; vgl. Jer. 50, 17.

4. Streiche מהיות als misslungene spätere Erweiterung des Ausdrucks zum besseren Verständnis. Ursprünglich ist dieses Wort keineswegs, da מהיות משה absolut unhebräisch ist. Dagegen ist ימעט משה korrekter Ausdruck; vgl. die Wendung כבד מפ׳ = für jemanden zu schwer sein und sieh Gen. 32, 11 und besonders Num. 16, 9. Wie im vorherg. Verse, so heisst auch hier בית beidemal Familie, nicht Haus. Dass הבית diesen Sinn hat, liegt auf der Hand; aber auch mit ביתו kann nichts anderes gemeint sein, weil sonst der Ausdruck הקרוב אל ביתו neben שכנו so gut wie völlig überflüssig wäre und במכסת נפשות gar keinen Sinn hätte. Fasst man aber auch ביתו im Sinne von „Familie“, dann ist der Ausdruck הקרב אל ביתו nötige Beschreibung von שכנו, und במכסת נפשות, = an Kopfsteuer,

gibt die nähere Beziehung der Annäherung an, sodass das Ganze wörtlich heisst: dann nehme er es zusammen mit seinem Nachbar, der seiner Familie an Kopfsteuer gleichkommt, d. h. dessen Familie so viele Glieder zählt als die seine. Im zweiten Halbvers kann תכסו על השה, nach מִכְסַת und dem vorherg. מכסה zu urteilen, nur heissen: ihr sollt beisteuern zum Lamme. Dieses letztere Verfahren gilt für den Fall, wo kein Nachbar mit entsprechender Familiengliederzahl sich findet. Bei gleicher Anzahl der Familienglieder trägt jede Familie selbstverständlich die Hälfte der Kosten; bei ungleicher dagegen soll nach Verhältnis beigesteuert werden; vgl. zu Num. 31, 28. Ueber den Gebrauch von על vgl. 30, 16.

6. משמרת hat hier konkreten Sinn und bezeichnet einen Gegenstand, den man im Voraus anschafft und für Zwecke der Zukunft in Bereitschaft hält; vgl. 16. 33 und Num. 17, 25.

7. Ueber die Wahl der Türpfosten zur Bestreichung mit dem Blute sieh die Bemerkung zu 21, 6. על הבתים ist = für die Häuser, d. h., zu ihrem Schutze; vgl. zu V. 13.

9. In בשל מבשל dient das Partizip zur Steigerung des durch das vorherg. Adjektiv bezeichneten Begriffs, vgl. Pr. 30, 24 חכמים מְחֻכָּמִים, sodass der Gesamtausdruck heisst „gründlich gar gekocht“ und insofern dem נא entgegengesetzt ist. Den zweiten Halbvers verstehen manche der Neuern dahin, dass der Kopf mit den Beinen und den innern Teilen zusammenhängend bleiben soll. Dies liegt aber keineswegs im hebräischen Ausdruck, der nichts anderes heissen kann als: Kopf sowohl als Beine, als auch die innern Teile. Alles soll gebraten, nicht gekocht werden. Diese Körperteile aber sind speziell genannt, weil sie sich nicht gut braten lassen und darum sonst auch nicht gebraten zu werden pflegen; vgl. die Ansicht des Rabbi Akiba in Mekhilta zur Stelle.

10. Ueber das hier enthaltene Verbot sieh die Bemerkung zu Lev. 7, 15.

11. Der Gebrauch von ככה ist hier nicht ganz korrekt. Man erwartet statt dessen כה, wofür es auch vielleicht verschrieben ist. כה weist stets auf das Folgende hin; ככה dagegen weist sonst nur nach rückwärts oder auf das hin, was während der Rede vor sich geht; vgl. 29, 35. Num. 8, 26. 11, 15. 1 K 9, 8. Esther 6, 9 gegen 5, 10. Gen. 32, 6 Num. 20, 14 und die häufige Formel כה אמר יהוה.

13. Man beachte hier die Wortfolge in לכם לאות, die auch 13, 9 in לך לאות dieselbe ist, und vgl. dagegen Num. 17, 3. 25. Jes. 19, 20. Die Wortstellung bei היה mit doppeltem ל zur Bezeichnung

des Dativs und dessen, was die arab. Grammatiker اسم كان nennen, ist nämlich, besonders bei vorangehendem Verbum, nicht schlechtweg Sache der Wahl, sondern dadurch bedingt, ob der Dativ durch ein Substantiv oder ein Suff. vertreten ist. In ersterem Falle kann der Dativ dem Prädikatsnomen vorangestellt werden, oder darauf folgen, in letzterem dagegen ist dessen Nachstellung nicht gestattet; vgl. V. 14. Gen. 1, 29. 9, 3. Num. 10, 8. 10. 35, 12. Ri. 17, 10. 14 und die häufige Verbindung להיות לכם לאלהים. על הבתים ist nicht Ortsangabe, sondern es hängt die Präposition darin von אות ab und der Gesamtausdruck לאות על הבתים ist so viel wie: zum Zeichen für die Häuser, d. h. zum Zeichen, das die Häuser markiert.

14. זכרון, wie jede Bildung nach der Form von קִטָּלוֹן an sich ein spätes Wort, hat hier eine noch spätere, nachexilische Bedeutung und bezeichnet ein Fest, periodisch gefeiert, zum Andenken an eine Begebenheit, die sich an dem betreffenden Tage in der Vergangenheit zugetragen hat; sieh zu 13, 3. 20, 8 und besonders zu Lev. 23, 24.

15. אך heisst hier „genau“, „pünktlich“, vgl. zu Gen. 27, 30. Zur Sache sieh die Bemerkung zu Lev. 23, 27. Im zweiten Halbvers bezieht sich die Zeitangabe מיום הראשון וגו׳ offenbar auf die Verba des ersten, und das störend dazwischen tretende כי כל אכל וגו׳ ist wahrscheinlich ein späterer Einsatz.

16. In מקרא קדש heisst קדש nicht Heiligtum, sondern eigentlich Heiligkeit, dann heilige, d. i. religiöse Handlung, besonders Gottesdienst; vgl. zu 2 Chr. 20, 21. Der Gesamtausdruck heisst danach religiöse Versammlung, Zusammenkunft der Gemeinde zum Zwecke des öffentlichen Gottesdienstes. Siehe jedoch zu Lev. 23, 1. לכל נפש umfasst auch das Tier. Auch das, was zur Fütterung der Haustiere nötig ist, darf an einem Festtag verrichtet werden; vgl. die Ansicht der Majorität gegen Rabbi Ischmael in Mekhilta zur Stelle. Es wäre auch sonderbar, wenn das Tier hier zurückgesetzt würde. Denn im A. T. füttert der Mensch die Tiere, ehe er selber isst; vgl. Gen. 24, 32 und Ri. 19, 2. Auch in der Sorge JHVHs für die lebenden Wesen kommt das Tier zuerst und dann der Mensch; vgl. Deut. 11, 15 und Ps. 104, 14. 15. Der Talmud geht darin noch weiter, indem er ausdrücklich verbietet, Nahrung zu sich zu nehmen, bevor man sein Vieh gefüttert hat. Bei einem Volke aber, wo das Vieh mit solcher zarten Rücksicht behandelt wurde, können die Haustiere wegen eines Festtages nicht vernachlässigt

werden, während der Mensch für die Befriedigung seines Hungers an demselben Tage das Nötige tun darf, selbst wenn es Arbeit erfordert.

17. Für das widersinnige המצות ist nach LXX und zum Teil auch nach Sam. המצוה הזאת zu lesen.

21. Für משכו lies לְכוּ. Die Korruption entstand, nachdem Mem aus dem vorherg. dittographiert wurde, worauf man das in diesem Zusammenhang unmögliche מלכו in die halbwegs leidliche Recepta umänderte. משכו ist hier ausgeschlossen, weil משך, wenn es überhaupt „ziehen" in dem angeblichen Sinne heisst, was jedoch mehr als zweifelhaft ist, vgl. zu Ri. 4, 6 und 20, 37, nur eine wirkliche Fortbewegung bezeichnen, aber nicht gleich הלך zur blossen Einführung der Handlung dienen kann, die allein man hier erwarten muss.

23. Hier fängt der Nachsatz erst mit dem zweiten Halbvers an.

27. Lies, dem Sing. des vorherg. Verbums entsprechend, וישתחו für וישתחוו. Der Pl. entstand hier durch Verdoppelung des Waw aus dem Folgenden.

29. הישב על כסאו geben LXX durch καθημένος επὶ θρόνου wieder, und ihnen folgen alle Neuern. Aber in keinem Lande sitzt der Sohn bei Lebzeiten des Vaters auf dem Throne. Auf den Pharao selbst bezogen, ist dieser Satz wiederum völlig überflüssig. Das einzig Richtige kann daher nur sein, הישב im Sinne des Fut. auf בכור und das Suff. in כסאו auf den Pharao zu beziehen. Der Sinn des Ganzen ist dann der: von dem Erstgeborenen des Pharao, der auf dessen Thron sitzen, d. i., der ihm in der Regierung folgen sollte; vgl. Mekhilta zur Stelle. Ueber diese Art der Beschreibung eines erstgeborenen Königssohns vgl. 2 K. 3, 27. Für השבי ist nach 11, 5 השפחה zu lesen. Der Ausdruck אשר בבית הבור liess hier השפחה unpassend erscheinen. Allein der Relativsatz charakterisiert den letztern Erstgeborenen zum Zwecke des stärkern Kontrastes als einen solchen, den die Mutter, eine Sklavin, die wegen eines Vergehens eingekerkert war, im Gefängnis gebar; vgl. zu Eccl. 4, 14. — Zu beachten ist noch, dass während die vorhergehenden Plagen alle durch Moses und Aharon herbeigeführt wurden, die Würgung der Erstgeborenen durch JHVH selbst geschah; vgl. V. 23. Der Grund dafür ist der, dass nach V. 12 mit diesem letzen Strafakt die Bestrafung sämtlicher Götter verbunden war. Denn Götter, wenn sie noch so klein sind, bestrafen, das kann kein Mensch, selbst der sterbliche Diener des höchsten Gottes nicht, und, wie

es scheint auch kein Engel. Demgemäss heisst es in der sehr alten Liturgie des Hausgottesdienstes für den Passah-Abend, worin die letztgenannte Stelle angezogen wird, zu den Schlussworten erklärend: ich, JHVH, ich selber, nicht ein Engel, nicht ein Bote.

31. Für כדברכם ist entschieden nach Sam. כִּדְבַרְיכֶם zu lesen. Ersteres wäre in dem hier verlangten Sinne nur dann korrekt, wenn mit dem Reden der Angeredeten das Reden eines andern verglichen würde, wie Hi. 2, 10. Sonst kann כדברכם nur heissen „als ihr geredet.“

33. Sieh zu Gen. 3, 6. Auch hier fügt גם nicht אתי, sondern וברכתם zu etwas Vorhergehendem hinzu, nämlich zu den Imperativen קחו und לכו. Da aber das Waw von dem Perf. consec. in der gemeinen Prosa nicht getrennt werden kann, und da גם וברכתם auch nicht gestattet ist, so blieb für גם nur die Stellung nach dem Verbum übrig: vgl. zu Gen. 32, 21.

37. Streiche הגברים als Glosse zu רגלי. Letzteres heisst eigentlich Fussgänger, bezeichnet aber auch den erwachsenen, kräftigen Mann, weil man auf Reisen Greise, Weiber und Kinder zu Wagen oder auf Eseln transportierte, während die kräftigen Männer nebenher zu Fuss gingen; vgl. Gen. 46, 5 und Ex. 4, 20. Auch das arab. رَجُل Mann hängt mit رِجْل Fuss zusammen.

38. Für ערב רב hat man neuerdings mit Geiger עֲרַבְרַב, nach der Form von אספסף, lesen wollen; allein רב ist als selbständiges Wort für sich durch das entsprechende כבד מאד im zweiten Halbvers geschützt. Aber ערב im Sinne von „fremder Haufe“ ist nicht hebräisch. Noch ist es an sich wahrscheinlich, dass Fremde mit Israel mitzogen. Wenn solche mitgezogen wären, würden es nur ärmere Aegypter gewesen sein können, die als solche hätten bezeichnet werden müssen. Für ערב hatte der Text ursprünglich בְּעִיר oder בְּעִר. Dieses passt nicht nur ungleich besser in den Zusammenhang, sondern ist an dieser Stelle auch unentbehrlich. Denn das Lastvieh, von dem später in Verbindung mit den Wanderungen mehrfach die Rede ist, vgl. Num. 20, 4. 8. 11, kann hier in dem Berichte über den Auszug nicht unerwähnt bleiben.

Solche Korruptionen entstehen gewöhnlich durch vermeintliche Verbesserung. In diesem speziellen Falle mag auch der Nationalstolz, dem es ungemein schmeichelte, sagen zu können, dass sich auch Fremde Israel beim Auszug aus Aegypten anschlossen, sein Teil dazu beigetragen haben. Denn dass man später auf den er-

dichteten Anschluss von Fremden stolz war, zeigt die ungeheuere rabbinische Uebertreibung ihrer Anzahl, die sich auf hundert und zwanzig Myriaden, nach anderen sogar auf zweihundert und sechzig Myriaden belaufen haben soll! vgl. Mekhilta zur Stelle. Zu diesem Stolze kam aber noch die Bequemlichkeit, den fremden Haufen als Sündenbock zu haben, den man für so manche Missetat Israels während der Wanderung verantwortlich machen konnte. So schrieb man z. B. den Fremden die Schuld für das goldene Kalb und das Fleischgelüst zu, das nach Num. 11, 33 für die Gemeinde so fatal endete; vgl. Midrasch Tanchuma zu Ex. 32, 7, Rabba Lev. Par. 26 und Num. Par. 15 gegen Ende.

42. Hier hat man nicht gehörig beachtet, dass es im zweiten Halbvers הלילה הזה heisst, während im ersten auf ליל שמרים mit הוא, nicht mit זה hingewiesen wird. Dieser Wechsel des hinzeigenden Fürworts gibt aber den Schlüssel zum richtigen Verständnis des Ganzen. Mit הוא weist die Rede auf die für den Verfasser dahinter liegende, eigentliche Nacht des Auszugs hin, mit זה dagegen auf die alljährlich wiederkehrende, ihr entsprechende Nacht. ל im ersten ליהוה wie auch in לכל bezeichnet einfach den Dativ, während dieselbe Präposition im zweiten ליהוה mehr objektiv zu fassen ist und JHVH als den bezeichnet, dem die שמרים gelten. שמרים aber heisst beidemal nicht Behütung, sondern schlaflose Stunden der Nacht. Im zweiten Halbvers kommt bei שמרים noch dazu der Nebenbegriff des Sprechens mit einander, wie es Leute tun, die zusammen die Nacht durchwachen; vgl. arab. سمر. Im zweiten Halbvers ist הוא, auf den Gesamtinhalt des ersten hinweisend, Subjekt, während das, was darauf folgt, das Prädikat bildet. Danach ist der Sinn des Ganzen der: eine Nacht zum Durchwachen war das für JHVH, da er sie aus Aegypten befreien sollte; dem entsprechend, halten die Israeliten in dieser Nacht Vigilien ab zum Preise JHVHs in jedem Geschlechte. Nach V. 29 hatte JHVH um Mitternacht das Werk der Befreiung im Ernste begonnen. Die Würgung sämtlicher Erstgeborenen von Menschen und Vieh in einer ganzen Nation vollbringt aber selbst ein Gott nicht im Handumdrehen; namentlich wenn sie durch ihn persönlich geschieht. Somit hatte JHVH in jener Nacht die Hände voll zu tun und konnte sich gleichsam keinen Schlaf gönnen.*)

*) Dass bei dieser Fassung das Zeit Erheischende der Beschäftigung JHVHs in jener Nacht nicht im Mindesten übertrieben wird, das beweist die Ausdrucksweise in V. 12. 23 und 11, 4. Denn die Ausdrücke ועברתי בארץ מצרים, ועבר יהוה לנגף und יצא בתוך מצרים zeigen deutlich, dass JHVH nach Mitternacht, um

Deshalb bringen auch die Israeliten diese Nacht alljährlich wachend zu und unterreden über die Macht JHVHs, deren Zeugin sie war. Für den Passahabend gibt es noch jetzt einen sehr langen Hausgottesdienst, הגדה של פסח genannt, der vom Familienoberhaupt oder einem gelehrten Gaste oft durch Erklärungen und Beleuchtungen unterbrochen wird, sodass er sich bis nach Mitternacht hinzieht. Nach einer Stelle in der obengenannten Haggada, sollen mehrere Rabbinen des zweiten Jahrhunderts mit dem Hausgottesdienst die ganze Passahnacht zugebracht haben. Auch in biblischer Zeit scheint man diese Nacht ganz durchwacht zu haben; vgl. zu Deut. 16, 7.

43. בן הנכר ist ein Nichtisraelit, zu dem der Israelit in gar keinen Beziehungen steht, im Unterschied vom גר so wohl als auch vom תושב und vom שכיר.

44. Ueber מקנת כסף in Verbindung mit der Beschneidung eines Leibeigenen, vgl. zu Gen. 17, 13. Merkwürdig ist, dass der beschnittene Sklave wohl vom Passahlamm seines israelitischen Herrn essen, aber selber keines bereiten darf.

45. Dass תושב ושכיר nicht wie גר ותושב einen Begriff ausdrückt (sieh zu Gen. 23, 4), beweist Lev. 25, 6. Die Bedingungen, unter denen der תושב und der שכיר in Israel existierten, lassen sich an der Hand der unzureichenden Daten nicht bestimmen. Doch so viel steht fest, sie sind beide Nichtisraeliten, die, ohne Leibeigene zu sein, doch in Dienstverhältnis stehen. Der Israelit, zu dem sie in solchem Verhältnis stehen, ist kontraktlich verpflichtet, sie zu beköstigen, darf ihnen aber vom Passahlamm nicht zu essen geben, weil sie nicht seine Sklaven sind und er sie eben darum zur Beschneidung nicht zwingen kann; vgl. zu Lev. 22, 10.

48. Der גר steht auch zu seinem Patron im Dienstverhältnis, daher 20, 10 und öfter im Pentateuch גרך mit Suff., wie עבדך und אמתך, aber er ist persönlich freier als der Sklave. Wegen dieser grössern persönlichen Freiheit darf der גר nicht, wie nach V. 44 der Sklave, gegen seinen Willen beschnitten werden. Aus diesem Grunde ist die Ausdrucksweise mit Bezug auf die Beschneidung hier auch anders als beim Sklaven. Zu beachten ist noch, dass

---

unter den Bedrückern seines Volkes sämtliche Erstgeborenen von Menschen und Vieh abzuwürgen, ganz Aegypten durchzog. Um aber ein ganzes Land zu durchziehen und auf dem Durchzug an so vielen Orten, wenn auch nur jedesmal einen einzigen Augenblick, anzuhalten, dazu wird wohl auch ein Gott nicht weniger Zeit brauchen als eine volle halbe Nacht.

die eigene Beschneidung allein nicht genügt; der גר muss auch all die Seinen beschneiden lassen, ehe er sich an der Opferung des Passahs beteiligen darf. יקרב ist kein blosses Flickwort, noch drückt das Verbum hier eine Bewegung aus. Der Ausdruck ist = er erhält das Vorrecht, d. i., das Vorrecht vor den unbeschnittenen Nichtisraeliten, die sich am Passahopfer nicht beteiligen dürfen. Näheres über diese Bedeutung von קרב weiter unten zu 28, 1.

51. Hier erblicken manche Erklärer eine müssige Wiederholung von V. 41, die von einem Interpolator alles dessen, was dazwischen ist, herrühren soll. Ich bin dieser Ansicht nicht. Doch scheint mir hier eine geringe Textverderbnis vorzuliegen, durch deren Beseitigung alle Schwierigkeit gehoben wird. Für הוציא ist nämlich בהוציא zu lesen, dieses als Apposition zu בעצם היום הזה und das Ganze als Zeitangabe für 13, 1 zu fassen. Noch an demselben Tage, an dem JHVH die Israeliten befreite und bei der Erschlagung der Erstgeborenen der Aegypter ihre Erstgeborenen verschonte, liess er gleich darauf an Mose den Befehl ergehen, ihm die Erstgeborenen in Israel zu weihen; vgl. zu 13, 3. An anderer Stelle führt JHVH selber die Weihung der Erstgeborenen mit vielem Nachdruck auf den hier genannten Tag zurück, vgl. Num. 3, 13.—על צבאתם scheint zu heissen: wohl geordnet nach ihren Scharen, nicht durch einander wie Flüchtlinge.

XIII.

2. קדש hat hier deklarative Bedeutung. Moses soll die Erstgeborenen für geweiht erklären. Die faktische Weihung, die durch JHVH selbst geschah, ist anderswo durch Hiph., nicht Piel unseres Verbums ausgedrückt; vgl. Num. 3, 13. Der Ausdruck פטר רחם findet sich ausser dem Pentateuch nur Ez. 20, 26. Für die Erbschaft kommt פטר רחם nicht in Betracht, sondern nur ראשית און; vgl. Deut 21, 17. Es ist daher höchst charakteristisch für die Stellung des Weibes unter den Hebräern, dass dem Ersterzeugten, des Vaters בכור, das Vorrecht, dagegen dem בכור der Mutter nur die Verpflichtung zufällt.

3. זכר, wie es an dieser Stelle gebraucht ist, ist von זכרון in seinem zu 12, 14 angegebenen Sinn denominiert und heisst einen Tag periodisch als Gedächtnisfeier begehen; vgl. zu 20, 8. Welches die Begebenheit ist, deren Gedächtnis gefeiert werden soll, ergibt sich hier zum Teil aus dem gleich darauf folgenden Relativsatz. מבית עבדים ist nicht Apposition zu ממצרים, denn Aegypten kann nicht

schlechtweg als Sklavenstätte bezeichnet werden. Der Ausdruck ist für sich zu fassen und heisst: aus dem Zustand der Knechtschaft, eigentlich aus der Lage der Knechte. Ueber diesen Gebrauch von בית vgl. zu Gen. 13, 14 und 21, 17. מזה zeigt, dass dieses Gebot noch in Aegypten am Tage des Auszugs gegeben wurde; vgl. zu 12, 51. Sonst würde es statt dessen משם heissen. Im zweiten Halbvers entspricht Waw in ולא dem arab. ف, welches eine Folgerung aus dem Vorhergehenden einleitet. Danach verträgt sich das Essen des gesäuerten Brotes nicht mit der Gedächtnisfeier der Befreiung aus der Knechtschaft; sieh zu Deut. 16, 3.

4. Der zweite Halbvers ist hier sichtlich opexegetisch zu היום, welches, da es auch V. 3 nur היום הזה heisst, ohne auf einen in diesem Stücke genannten, durch ein Zahlwort bestimmten Tag hinzuweisen, in der Tat einer nähern Erklärung sehr bedarf. Aber ein Monat hat ja viele Tage, und ein sonst durch kein Zahlwort bestimmter Tag ist daher, namentlich in einer gesetzlichen Vorschrift, durch die Angabe des Monats, in den er fällt, noch lange nicht genügend bestimmt. Dieselbe Schwierigkeit bieten, sogar in höherem Masse, drei andere Stellen im Pentateuch, die eben wegen dieser allen gemeinen Ausdrucksweise aus einer und derselben Quelle stammen müssen, obgleich sie gewöhnlich auf verschiedene Quellen zurückgeführt werden. 23, 15. 34, 18 und Deut. 16, 1 ist nämlich nach der traditionellen Fassung für die Feier des Passahfestes ebenfalls nur der Monat angegeben, ein Tag aber nicht nur nicht bestimmt, sondern nicht einmal erwähnt. Das glaube, wer da will. Ich kann es nicht glauben. Das ist die Art des Gesetzes nicht. Ich sage, jede eine dieser vier Stellen nennt für die Passahfeier ausdrücklich und genau sowohl den Monat als auch den Tag. Aber wie das? Sehr einfach. חדש bezeichnet in allen diesen Stellen nicht den Monat, sondern, wie auch sonst nicht selten, den Neumond. Es muss also eine andere, ältere Tradition gegeben haben, wonach der Auszug aus Aegypten am Neumond des Monats Abib stattfand. Nur durch die Annahme einer solchen Tradition, die zur Zeit der Tanaïm wohl schon ein überwundener Standpunkt war, die aber auch dann noch hie und da gehört werden mochte, erklärt sich der aus Mekhilta zu Ex. 14, 8 in etwas veränderter Form in die Liturgie für den Hausgottesdienst des Passahabends aufgenommene Passus יכול מראש חדש תלמוד לומר ביום ההוא. Man wollte damit in talmudischer Weise die letzten Nachklänge der älteren Tradition überschreien und entkräften. Die Verlegung der Passah-

feier vom Neumond auf den Vollmond geschah erst später und war insofern eine Reform, als sie das Frühlingsfest auf denselben Tag im Monat mit dem Herbstfeste festsetze. Hinzugefügt sei noch, dass חדש in Verbindung mit אביב den Monat nicht bezeichnen kann, da in Verbindung mit den alten Monatsnamen stets ירח, nicht חדש in diesem Sinne gebraucht wird; vgl. 1 K. 6, 37. 38 gegen 1 K. 8, 2. Ueber den scheinbar widersprechenden Fall 1 K. 6, 1 sieh dort unsere Bemerkung.

Fragt man nun, wie verstanden die Redaktoren חדש an diesen vier Stellen? So muss, in Anbetracht dessen, dass sich Nachklänge der ältern Tradition, wie wir sahen, mindestens bis auf die ersten Anfänge der rabbinischen Hermeneutik, d. i., bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor der üblichen Zeitrechnung erhalten haben, die Antwort darauf lauten: sie für sich fassten wohl den fraglichen Ausdruck in dem Sinne, in dem er ursprünglich verstanden sein wollte, fanden es aber nicht nötig, an den betreffenden Stellen eine Veränderung vorzunehmen, weil sie bei der Unbestimmtheit des Ausdrucks voraussetzen konnten, dass er im Sinne der spätern Reform, die längst eine vollendete Tatsache war, verstanden werden wird. Auf dieser ältern Tradition beruht die alttestamentliche Zeitrechnung, wonach mit dem ersten des Monats Abib — später Nissan genannt — dem Tage der Befreiung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft, das Jahr beginnt.

5. אשר bezieht sich auf יהוה und ist = er, der, und ארץ זבת חלב ונו׳ bildet das Objekt zu לתת. Wenn man אשר auf das erste ארץ bezieht, wie allgemein geschieht, dann kann ארץ זבת ונו׳ nur Apposition zu letzterem sein, und in diesem Falle müsste, wegen der grossen Entfernung der beiden Ausdrücke von einander, אל vor dem letzteren wiederholt sein. Im zweiten Halbverse hat חדש selbstverständlich die zu V. 4 angegebene Bedeutung.

8. Für das in diesem Zusammenhang unerklärliche בעבור זה ist בעבדה זה oder בַּעֲבֹדָה הזאת zu lesen und עשה לי in ungefähr dem Sinne zu fassen, der zu 1, 21 erörtert wurde. Danach ist der Satz = Dank diesem Gottesdienst war mir JHVH gnädig, als ich aus Aegypten ausziehen sollte. Die Anspielung ist hauptsächlich auf das Blut des Passahlammes an den Türpfosten der israelitischen Häuser in Aegypten, bei dessen Anblick der dareinschlagende JHVH an ihnen schonend vorüberging; vgl. 12, 7. 13. 23. Danach beschränkt sich das Bestreichen der Türpfosten mit dem Blute des Lammes nicht auf das erste, in Aegypten gefeierte Passah,

sondern es gilt die betreffende Vorschrift für alle Zeiten; vgl. 12, 24. Anders verstanden jedoch die Rabbinen die Sache.

9. Unter תורת יהוה ist hier nicht JHVHs Gesetz zu verstehen, denn dieses ist am richtigen Platze nicht im Munde, sondern im Herzen, im Innern; vgl. Jer. 31, 33 Ps. 37, 31 und 40, 9. יהוה steht hier im Genitiv object., und תורת יהוה ist = die Lehre über JHVH oder vielmehr der zur religiösen Pflicht gemachte Vortrag der Verdienste JHVHs an Israel vor den Kindern; vgl. K. zu Ps. 78, 5 und 94, 12. Der zweite Halbvers entfaltet den Sinn dieses Ausdrucks, und wir erfahren somit, dass dabei nur die eine Grosstat JHVHs, seine Befreiung Israels, worauf die spätern Beziehungen zwischen ihm und seinem Volke basieren, in Betracht kommt. Der Sinn des Ganzen ist also der: damit dir im Munde sei die pflichtgemässe Erzählung von JHVH, dass er mit starker Hand u. s. w.; vgl. zu V. 3. Nur darauf passt das Bild im ersten Halbvers, nicht auf das gesamte Gesetz JHVHs, welches dafür von zu grossem Umfang ist.

11. Die Benennung des gelobten Landes durch ארץ הכנעני lässt sich sonst in solcher Verbindung nicht nachweisen. Offenbar war hier eine Aufzählung aller Völkerschaften beabsichtigt, wie sie V. 5 gegeben ist. Möglicher Weise sind die Namen der anderen Völkerschaften vom Abschreiber irrtümlich weggelassen. Wahrscheinlich aber hat sich der Verfasser selber, nachdem er kurz vorher sämtliche Völkerschaften genannt, hier mit הכנעני allein begnügt, in der Voraussetzung, dass der Leser das Uebrige ergänzen wird.

15. Man beachte hier die Darstellung der Sache. Die Weihe der Erstgeborenen Israels wird einzig und allein durch die Würgung der Erstgeborenen der Aegypter motiviert. Von der Verschonung der israelitischsn Erstgeborenen ist an dieser Stelle ebenso wenig die Rede wie Num. 3, 13. Die Vorstellung ist also die: weil Israel seine Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft der Würgung der Erstgeborenen ihrer Zwingherren durch JHVH verdankt, darum sind seine eigenen Erstgeborenen JHVH geweiht. Diese Vorstellung kann aber nur aus einer Zeit herrühren, wo die Weihe der Erstgeborenen noch ihre Opferung an JHVH bedeutete; vgl. Ez. 20, 26.

16. Für das rätselhafte ולטוטפת, dessen Endsilbe an allen drei Stellen, in denen es vorkommt, defektiv, und dessen Antepenultima hier, wo es sich zum erstenmal findet, plene geschrieben ist, lese

man, dem vorherg. לאות entsprechend, ולמופת. Die Korruption entstand hier wohl unter pharisäischem Einfluss, doch in gutem Glauben, ohne beabsichtige Fälschung, zu der man im Dienste irgend welcher religiösen Richtung im Judentum niemals griff. Was man wünscht, das glaubt man bekanntlich sehr leicht. Und so glaubte ein pharisäischer Abschreiber in dem in seiner Vorlage vielleicht etwas verwischten Worte die Recepta zu sehen, und er begrüsste sie mit Freuden als Ausdruck, der sich auf seine Tephillin deuten liess. Selbstverständlich ist es nicht nötig, die hier angenommenen Umstände bei allen drei Fällen vorauszusetzen. Es genügt vollkommen, wenn sie hier, an der ersten Stellen, obwalteten; auf Grund des hier herausgelesenen Textes nahm man an den beiden andern Stellen die für nötig gehaltene Aenderung vor. Im zweiten Halbvers ist כי = dass, und der Satz bildet das Komplement zu אות und מופת. Israel soll wie durch ein sichtbares Zeichen daran erinnert werden, dass JHVH es mit starker Hand aus Aegypten befreit hat. Die Konstruktion ist ungefähr dieselbe wie wir sie V. 3 und 9 gefasst haben.

18. דרך המדבר ist nicht Ortsangabe, sondern bildet das zweite Objekt zu ויסב. סבב, wovon Kal transitiv ist, wird hier in Hiph. mit doppeltem Acc. konstruiert. — חמשים bedeutet nach der Angabe der Wörterbücher streitfertig, gerüstet. Das heisst das Wort aber keineswegs. Doch darüber müssen wir uns ein Ausführliches für eine andere Gelegenheit vorbehalten. An dieser Stelle sei nur daran erinnert, dass der fragliche Ausdruck ohne Zweifel eine rühmliche kriegerische Eigenschaft bezeichnet. Das genügt, um ihn in dieser Verbindung unmöglich zu machen. Denn eine Aussage, die in kriegerischer Hinsicht den Israeliten zum Ruhme gereichte, ist hier, nachdem kurz zuvor von JHVHs Befürchtung, dass sie bei dem ersten drohenden Kampfe in die Knechtschaft Aegyptens zurückkehren würden, die Rede war, völlig undenkbar. Zudem ist auch nach dieser Fassung עלו sehr befremdend. Denn der blosse Auszug Israels aus Aegypten, sein Treten in die Freiheit, wird in diesen Stücken stets nur durch יצא ausgedrückt; vgl. oben V. 3. 4, 14. 12, 31. 41. 51. Dagegen wo עלה gebraucht ist, da kommt der Zweck des Zuges, die Erorberung Kanaans, in Betracht, und danach wäre bei der traditionellen Fassung die ganze Aussage überflüssig, da es sich von selbst versteht, dass ein Volk, das auf Eroberung ausgeht, gerüstet und streitfertig sein muss. Endlich steht nach der üblichen Erklärung der zweite Halbvers ganz ausser

Zusammenhang mit dem Vorherg. so wohl als auch mit dem, was unmittelbar darauf folgt. Aus diesen Gründen vermute ich, dass חֲמֻדִים הֶעֱלוּ für חמשים עלו zu lesen ist. Danach wäre der Sinn: es nahmen aber die Israeliten aus dem Lande Aegypten mit, was immer ihnen teuer war. Dabei ist jedoch nicht nur an Kostbarkeiten zu denken, deren Mitnahme sich ja von selbst versteht, sondern auch an Gegenstände, die an sich von geringem Werte oder gar wertlos, die aber aus irgend einem Grunde dem einen und dem andern teuer waren. Hierzu passt das, was unmittelbar darauf folgt, vortrefflich. Nachdem nämlich im allgemeinen gesagt worden, dass das Volk alles, was ihm teuer war, aus Aegypten mitnahm, nennt V. 19 das, was Moses in dieser Hinsicht für teuer hielt: er dachte an den Schwur der Väter und nahm die Gebeine Josephs mit. Aehnlich Mekhilta zur Stelle, allerdings ohne eine Textberichtigung vorzunehmen, was bei den alten Rabbinen nicht zu erwarten ist.

21. Ueber eine andere, plausiblere Angabe des Zweckes der Wolken- und Feuersäule, sieh K. zu Ps. 78, 14.

22. Da מוש sonst stets nur mit מן konstruiert wird, so liest man wohl auch hier besser מלפני für לפני.

XIV.

2. שוב heisst hier nicht zurückkehren, sondern ist militärischer Ausdruck und bedeutet Halt machen; vgl. zu Num. 10, 36. Dieser Begriff ergibt sich für das Verbum nach dem zu Gen. 38, 23 erörterten Sprachgesetz aus dem Begriff des Zurückkehrens.

4. Niph. von כבד heisst niemals verherrlicht werden, wie die Wörterbücher angeben, wohl aber bedeutet es manchmal, namentlich wenn es mit ב der Person konstruiert wird, eine Kränkung seiner Ehre durch exemplarische Strafe, meistens Todesstrafe, an dem Schuldigen rächen; vgl. Ez. 28, 22. 39, 13 und sieh besonders zu Lev. 10, 3. Diese letztere Bedeutung hat das Verbum hier und weiter unten V. 17 und 18. In diesem Falle besteht die Ehrenkränkung JHVHs darin, dass Pharao es wagte, seinem Volke nachzusetzen, als wenn es auf der Flucht vor ihm gewesen wäre, während es doch durch JHVHs grosse göttliche Macht befreit worden war; vgl. zu V. 8.

5. ויֻּגַּד ohne לאמר, sondern mit folg. כי, wie Gen. 31, 22, drückt nicht einen Bericht aus, sondern bezeichnet das Klarwerden einer Tatsache durch die obwaltenden Umstände. Die Konstruktion ist wohl die zu Gen. 4, 18 erörterte. Subjekt ist die Handlung selbst

und Objekt כי ברח העם. Diese Fassung ist die wahrscheinlichere, weil in der ältern Sprache כי, im Unterschied von אשר, einen Satz, der im Nominativ steht, nicht einleiten kann. Bei dieser Konstruktion ist das Verbum gewöhnlich Niphal; Pual und Hoph. sind dann in der Regel nur von solchen Verben gebraucht, die wie das hier vorliegende נגד kein Niph. bilden, vgl. 10, 8 ויושב, Jer. 38,4 יומת und Jer. 50, 20 יְבֻקַּשׁ, selten und nicht gut klassisch wo Niph. im Gebrauche ist.

7. Für das in diesem Zusammenhang unlogische וכל ist ohne Zweifel מכל zu lesen und über die Verbindung בחור מכל Ri. 20, 34 und 1 Sam. 24, 3 zu vergleichen.

8. יצאים entspricht hier nicht dem Imperf., sondern drückt eine vollendete Handlung aus, nämlich das Verlassen Aegyptens. Die erhobene Hand ist in der hebräischen Poesie bildliche Bezeichnung für die Haltung des Siegers, dann für den Sieg schlechtweg. In der Prosa heisst der adverbielle Ausdruck ביד רמה unter anderem offen, ohne Scheu, wie ein Sieger handelt, im Gegensatz zum heimlichen Tun der Besiegten; vgl. Num. 33, 3, wo ein Glossator oder vielleicht auch der Verfasser selber den Ausdruck so erklärt. Eine, wenn auch nur entfernte, Aehnlichkeit hat der englische Ausdruck „highhanded". Der ganze Satz aber bildet einen Umstandssatz, der in konzessivem Sinne zu verstehen ist. Danach ist der Gedanke der: Pharao setzte den Israeliten nach, als wären sie ihm heimlich entflohen, während sie sich doch die Freiheit ertrotzt und Aegypten vor aller Augen verlassen hatten; vgl. zu V. 4.

12. Der Zweck dieser Rede ist nicht die Feststellung der Tatsache, dass die Israeliten die angeführten Worte schon in Aegypten zu Moses gesprochen hatten, sondern zu zeigen, dass ihre gegenwärtige Lage jene Worte rechtfertigt. Wörtlich heisst הלא זה הדבר: bedeutet dies nicht jenes Wort, d. i., zeigt sich hier nicht, dass wir damals Recht hatten, als wir das Wort sprachen. Zur Ausdrucksweise vgl. 2 K. 9, 36, wo es unter Hinweis auf die wenigen Ueberreste der von den Hunden gefressenen Leiche der Isebel heisst דבר יהוה הוא. Dort, wo auf etwas Abwesendes hingewiesen wird, heisst es הוא, hier dagegen weisen die Redenden auf ihre Lage hin, die ihnen gegenwärtig ist, darum ist זה gebraucht. Sieh zu 32, 1.

13. Für אשר liest man wohl besser nach Sam., LXX und mehreren hebr. Handschriften כאשר, doch nicht notwendig; vgl. zu

10, 6. Unter מצרים sind diejenigen Aegypter zu verstehen, die die Israeliten jetzt als Feinde vor sich haben, und der Sinn des Ganzen ist: ihr werdet diese euere Feinde nie wieder bei lebendigem Leibe sehen; vgl. zu V. 30.

14. Für תַּחֲרִשׁוּן, welches hier keinen befriedigenden Sinn gibt, sprich תֶּחֱרָשׁוּן als Kal. In dieser Form heisst das Verbum untätig sein, zusehen und nichts tun; vgl. Ps. 35, 22 und 39, 13. Hiph. hat diese Bedeutung nicht; sieh zu 1 Sam. 7, 8.

16. Man beachte hier das emphatische ואתה, obgleich kein Wechsel des Subjekts stattfindet. Was den Gebrauch dies persönlichen Fürworts hier veranlasst, ist der Umstand, dass während der Imperativ in V. 15b einen Auftrag für Israel ausdrückt, hier ein Befehl für Moses selbst ergeht, ein Befehl, mit dem eine dritte Person nichts zu tun hat. So genau ist der Hebräer.

20. Hier folgen diejenigen der Neuern, die überhaupt an der Erklärung des ersten Halbverses nicht verzweifeln, Wellhausen, der ויהי חשך ויאר הענן liest. Als hätte die Wolkensäule Licht verbreiten können! Und wozu wäre das Licht nötig gewesen, da, wie uns im zweiten Halbvers gesagt wird, in der Nacht nichts geschah? Endlich macht Jos. 24, 7 diese Fassung unmöglich. ויהי הענן והחשך ist richtig und heisst: und so war die Wolke da mit ihrer Finsternis. Aber für ויאר ist nach LXX ויעבר zu lesen, הלילה als Subjekt dazu zu fassen und את zu streichen. Der zweite Halbvers bildet dann einen Umstandssatz, und das Ganze ist = so kam die Wolke dazwischen mit ihrer Finsternis, und die Nacht verging, ohne dass einer dem andern u. s. w. Ueber den Gebrauch von עבר mit Bezug auf die Zeit vgl. Jer. 8, 20 und besonders Ct. 2, 11 und über Waw in והחשך sieh hier weiter unten zu 24, 12.

24. Da שקף in Niph. oder Hiph. nach einer frühern Bemerkung nicht blicken, sondern sich herunterneigen heisst, so muss hier die Präposition in בעמוד zur Konstruktion von וישקף gehören, welches dadurch transitiv wird. JHVH neigte sich mit der Feuer- und Wolkensäule gegen das Lager der Aegypter ist danach so viel wie: er liess diese beiden sich tiefer herunterlassen über die Köpfe der ägyptischen Krieger. Das Resultat muss ungeheueres Dunkel und unausstehliche Hitze gewesen sein, von Schrecken abgesehen.

25. ויסר ist hier unmöglich richtig; so voll kann der Verfasser den Mund nicht genommen haben. Auch wäre וינהגהו בכבדות dabei viel zu schwach, da ein Wagen ganz ohne Räder gar nicht fort-

kommen kann. Lies nach LXX וַיָּסַר, von סרר, wovon סַר Block, Hemmschuh; vgl. arab. سمر. JHVH hemmte die Räder der Wagen. Das Suff. in וינהגהו bezieht man wohl besser auf אפן. Ueber נהג mit sachlichem Objekt vgl. 10, 13. Andere vermuten ויאסר für ויסר; allein ד kann viel leichter mit dem auch in der alten Schrift sehr ähnlichen ר verwechselt als א ganz ausgelassen werden.

30. Im zweiten Halbvers wird uns hier gesagt, dass die Versicherung Moses (sieh zu V. 13) sich bestätigte. Die Israeliten sahen wohl ihre ägyptischen Feinde wieder, aber tot.

31. In dem Ausdruck היד הגדולה, der nur hier vorkommt, heisst das Adjektiv nicht gross, sondern ist im Sinne von 3, 3 zu verstehen und = grossartig. אשר könnte nur dann Objektacc. sein, wenn עשה יד sagbar wäre, was jedoch nicht der Fall ist. Das Wort steht im instrumentalen Acc., und עשה ist absolut gebraucht. Das Ganze ist dann = die wunderbare Macht, mit der JHVH gegen die Aegypter vorgegangen war. Aehnlich ist die Ausdrucksweise auch Deut, 44, 12.

XV.

1. אז ישיר ist = וַיָּשַׁר. Auch im Imperf. consec. entspricht Waw dem arab. ف und kommt somit einem minder betonten אז gleich. גאה heisst hier die Oberhand gewinnen, siegen; vgl. das zu 14, 8 über die „erhobene Hand" Gesagte und sieh auch zu Deut. 33, 26 und 28.

2. Für וזמרת spricht man wohl besser וזמרַת als st. constr. Der zusammengesetzte Ausdruck ist Prädikat zu עזי, welches hier nicht „meine Macht", sondern „mein Obsiegen" heisst. Auch die Massora scheint mit der abweichenden Punktation, עָזִּי statt des sonstigen עֻזִּי, das Wort als inf. von עזז in der Bedeutung „siegen" bezeichnen zu wollen; vgl. Dan. 11, 12. Waw in וזמרת ist = ف und hebt, wie öfters, das Prädikat hervor. Waw in ויהי dagegen ist begründend. Der Sinn ist also: für meinen Sieg gebührt Jah Lobgesang, denn er ward meine Rettung. Im zweiten Halbvers weist זה auf das Vorherg., speziell auf V. 1 b hin, und זה אלי ist = das sieht meinem Gotte ähnlich, darin zeigt sich mein Gott; vgl. zu 14, 12. Für ואנוהו ist mit Grätz וְאוֹדֵהוּ zu lesen und Ps. 118, 28 zu vergleichen.

3. Das erste Versglied für sich bildet keinen vollständigen Satz; man muss dazu שמו aus dem zweiten ergänzen. יהוה ist dann Subjekt (مبتدأ), und der Satz איש מלחמה שמו bildet dessen Prädikat. Ueber die Ausdrucksweise in letzterem vgl. 34, 14 קנא שמו und

über die Konstruktion des Ganzen zu V. 6. Das zweite Versglied, für uns matt und fast sinnlos, da wir unter „JHVHs Namen ist JHVH“ uns nichts Gescheites denken können, ist für den Hebräer ungemein vielsagend. Denn יהוה bezeichnet den Gott Israels als Kriegsgott; vgl. K. zu Ps. 135, 13. Demgemäss ist der Gedanke:

JHVH — Kriegsheld,
Kriegsgott ist sein Name.

4. Für טֻבְּעוּ liest man besser טָבְעוּ als Kal, da dieses Verbum in einer intensiven Form sonst nicht vorkommt. Für „ertrinken“ hat weder die klassische Sprache noch das Neuhebräische einen anderen Ausdruck als Kal von טָבַע mit Nennung eines Wassers als Ortsangabe, wie hier.

6. Da das sogonannte Jod compaginis das Genus des Partizips nicht ändert, so kann sich נאדרי unmöglich auf ימינך beziehen; denn ימין ist ohne Ausnahme Fem. נאדרי בכח kann daher nur Apposition zu יהוה und wie dieses Anrede sein; vgl. RSBM. Danach ergänzt sich das Prädikat für diesen Satz, wie in V. 3a, aus dem Folgenden. Für נאדרי liest man übrigens besser נאזרי; vgl. Ps. 65, 7 und sieh hier weiter unten zu V, 11.

7. גאון ist hier sichtlich Synonym zu חרון in der Parallele. Wie עבר, wird auch גאה vom steigenden Wasser gebraucht, vgl. Ez. 47, 5. Daher kann auch das von diesem abgeleitete גאון so viel sein wie das von jenem kommende עברה; vgl. zu גאון הירדן Jer. 12, 5.

8. Der Dual אפים heisst niemals Zorn. Man lese daher nach vielen Handschriften אפך für אפיך. רוח אפך aber ist nicht das Schnauben deines Zorns, sondern umgekehrt die leiseste Aeusserung deines Zorns; vgl. zu V. 10.

9. Für תמלאמו und תורישמו bringen LXX die erste Person Sing. ohne Suff. zum Ausdruck. Ihre Lesart ist vielleicht für ersteres vorzuziehen, nicht jedoch für letzteres. Es ist aber klar, dass man bei den beiden ersten Sätzen des zweiten Halbvers an den Gegensatz zwischen ריק und מלא zu denken hat. Wegen dieses Gegensatzes müssen aber diese beiden Sätze miteinander verbunden sein und zwar so, dass תמלאמו נפשי als Bezeichnung der Folge der durch אריק חרבי ausgedrückten Handlung von diesem abhängt. Danach müssen wohl die beiden fraglichen Sätze umgesetzt werden. Hiph. von ירש heisst zwar ausrotten, aber stets nur um das Land der Ausgerotteten in Besitz zu nehmen, woran jedoch hier keineswegs zu denken ist. Ausserdem nimmt sich תורישמו ידי gegenüber אחלק שלל im Parallelismus nicht gut aus. Lies daher

תִּירָשֵׁמוֹ, = wird sie beerben, und vgl. zu dieser Bedeutung des Verbums Gen. 15, 3.

10. Die Alten standen hier wie die Ochsen am Berge. Um dem ersten Satze einen Sinn abzugewinnen, konjizierten LXX שלחת רוחך für נשפת ברוחך; alles weil man רוח in der Bedeutung „Wind“ fasste. Allein, abgesehen davon, dass רוח im Sinne von Wind nie auf JHVH bezogen wird und überhaupt mit Suff. nirgends vorkommt, hatte der Wind mit dem Untergang der Aegypter nichts zu tun. Die Bahn für Israel im Meere kam wohl nach 14, 21 durch einen mächtigen Ostwind zustande; aber das Zurückschlagen des Wassers geschah nach 14, 26 ohne besondern Wind. רוח kann darum hier nur Odem heissen. Doch ist נשפת ברוחך nicht = du bliesest darein mit deinem Odem, sondern heisst du gabst den leisesten Befehl. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Ps. 33, 6, wo רוח פיו in Parallele mit דבר יהוה sich findet, und englisch „to breathe a word“.

11. Das zweite Versglied ist nicht Anrede an JHVH, sondern es geben sämtliche Partizipien in diesem Verse das tertium comparationis an. Ueber die Konstr. vgl. Gen. 3, 5. בקדש ist Ortsangabe wie באלים und heisst im Rate der Heiligen, eigentlich im Heiligtum, d. i., im Himmel; vgl. LXX und den Parallelismus Ps. 89, 7. נורא תהלות aber lässt gar keine Deutung zu; denn Ruhmestat, wie man zu übersetzen pflegt, kann תהלה nicht heissen. Für תהלות ist wohl עלילות zu lesen und Ps. 66, 5 zu vergleichen. עלילה bezeichnet immer nur eine furchtbare oder schreckliche Tat, wie sich denn auch überhaupt die Bedeutung alles dessen, was von עלל abstammt, mit der einzigen Ausnahme von עוֹלָל, das vielleicht von עול herkommt, innerhalb des Argen und Unliebsamen bewegt. פלא heisst nicht Wunder im eigentlichen Sinne, denn dieses wird im Sing. stets durch אות oder מופת und im Pl. auch durch נפלאות ausgedrückt. פלא bezeichnet etwas, das unerhört, einzig in seiner Art und darum unvergleichlich ist; vgl. K. zu Ps. 77, 12.

12. Dieser Vers besteht aus einem einzigen Gliede, und weder aus dem Vorherg. noch aus dem Folg. lässt sich ein zweites dazu hernehmen. Auch gibt es hier nichts, worauf sich das Suff. am Verbum beziehen könnte. Zurück auf 5. 10 kann dieses Suff. nicht gehen, weil der Ausruf dazwischen offenbar den Uebergang zu anderen Grosstaten JHVHs, deren Opfer nicht die Aegypter waren, bilden soll. Dies wird auch aus der Strafart klar, von der hier die Rede ist Die Erde verschlingt die Feinde, und das

passt auf den Untergang der Aegypter im Schilfmeer keineswegs. Alles dies dürfte wohl genügen, um unmittelbar vor diesem Verse eine Lakune zu konstatieren. Aber auch auf keine andern der auswärtigen Feinde Israels passt תבלעמו ארץ. Ich vermute daher, dass in dem, was ursprünglich die Lücke hier ausfüllte, auch von den Feinden JHVHs innerhalb Israels selbst die Rede war, etwa im Stile von Ps. 106, 13 ff., nur mehr individuell und weniger ausführlich, und dass unser verstümmelter Vers die Schilderung des Schicksals der Rotte Korahs zum Abschluss brachte. Aber auch das, was unmittelbar darauf folgt, kommt zu abrupt, ohne jegliche Ueberleitung. Auch davor scheint etwas zu fehlen. Aus diesen Gründen bin ich geneigt, diese Lücke oder Lücken nicht einem Versehen zuzuschreiben, und nehme vielmehr an, dass uns dieses Lied hier nicht in seiner ursprünglichen Gestalt vorliegt. Der Verfasser, der selber nicht Dichter war, aber das Bedürfnis nach einem Liede an dieser Stelle fühlte, musste aus den nationalen Dichtungen etwas entlehnen. Aber es fand sich nichts, das dem Zweck ganz entsprach. Das Original wurde daher für die Gelegenheit zugestutzt und daraus hie und da manches weggelassen, was für dieselbe nicht zu passen schien. Freilich hätte darum auch V. 13, der streng genommen, zur historischen Situation nicht passt, wegbleiben müssen. Aber so penibel sind, wie schon früher bemerkt, antike Schriftsteller nicht.

16. Hier teilt sich das Ganze, das aus vier Gliedern besteht, besser bei אבן in zwei Disticha ab; sonst ist die Strophe zu sehr überladen. Für אימתה ist nach den meisten Sam. Handschriften אימה zu lesen. In der uns vorliegenden Form kann das Subst. im Nominativ nicht sein, in dem es hier stehen muss. Denn die Endung â bezeichnet, wie schon früher bemerkt, einen casus obliquus, den ich in Ermangelung eines passendern Namens den adverbiellen casus nenne, der aber, wie an einer anderen Stelle gezeigt wurde, auch für unsern Genetiv stehen kann. In בגדל steckt nicht der Inf. constr., denn von גדל kommt der Inf. constr. überhaupt nicht vor. Gemeinhin sieht man in dem Worte den st. constr. des Adjektivs גדול, aber dessen Verbindung mit dem folg. Substantiv ist ungrammatisch. גֻּדל ist hier st. constr. von גֶּדל. Solche Formen des st. constr. bei den sogenannten Segolaten entstehen durch Wegfall des Hilfsvokals und Treten des Grundvokals an dessen Stelle, was aramäische Art ist; vgl. K. zu Ps. 46, 5. Unklar ist der Ausdruck עד יעבר. Zur Not kann er von der Ueber-

schreitung des Jordans verstanden werden. Dann aber kann עד nur heissen, „während", nicht „bis dass".

17. Hier ist vor תבאמו aus dem Vorherg. עד zu ergänzen und in demselben Sinne zu fassen wie dort. מכון und מקדש sind Apposition zu בהר. מקדש spricht man besser mit Patach als st. constr. Dann entspricht מקדַש ארני dem vorherg. מכון לשבתך. Dass das ganze gelobte Land so genannt wird, kann nicht Wunder nehmen. Heisst doch Palästina auch bei den Propheten הר יהוה und הר הקדש. Was die Imperfekta in diesem und dem folg. Verse anlangt, so wollte der Dichter selber damit vollendete Tatsachen ausdrücken. Unser Verfasser aber will darunter unvollendete oder vielmehr bloss beabsichtigte Handlungen verstanden wissen.

19. Hier knüpft der Verfasser an 14, 31 an. Die Einschaltung des Liedes dazwischen ist sehr ungeschickt. Dasselbe hätte sehr gut nach diesem Verse kommen können, ohne den Zusammenhang zu stören.

20. אחריה ist nicht räumlich zu verstehen. Der Ausdruck ist hier = ihr folgend, von ihr geleitet. Vor jemandem hergehen ist ihn leiten, und hintnr jemandem hergehen so viel wie von ihm geleitet, geführt oder angeführt werden; vgl. Gen. 24, 61. Deut. 31, 8. 1 K. 20, 19 und die häufige Wendung הלך אחרי אלהים אחרים.

21. Wenn ענה singen heisst, beschränkt sich der Gesang wie hier auf die Rezitation des Kehrverses in einem Liede; vgl. Num. 21, 17. 1 Sam. 18, 7. 29, 9 und Jes. 27, 2.

23. ויורהו עץ ist = er machte ihn aufmerksam auf einen Baum, d. i. er belehrte ihn über die Wirkung, die der Baum auf das bittere Wasser haben würde. Das blosse Zeigen des Baumes hätte keinen Sinn, da Moses nicht verstanden haben würde, was JHVH damit wollte.

26. רפא bezeichnet hier JHVH nicht als Krankheiten heilend, sondern als solche fern haltend. Ueber das Sprachgesetz, wonach man sich so ausdrücken kann, vgl. zu Gen. 38, 23.

XVI.

1. Ueber die Konstr. in diesem Verse, wobei das Subjekt des ersten Satzes aus dem zweiten sich ergänzt, vgl. Lev. 1, 1.

2. Bei dem Imperf. von לון in der Bedeutung „murren" schwankt die Massora zwischen Niph. und Hiph. und verfährt bei der Wahl der einen oder der andern dieser beiden Formen nach Willkür. So verwirft sie hier das Kethib וילינו, während sie ohne

einleuchtenden Grund V. 7 dem ihm entsprechenden תלינו den Vorzug gibt. Tatsächlich, wenn man von der Punktation, die ja auch falsch sein kann, absieht, kommt von dem in Rede stehenden Verbum keine Form vor, die unstreitig Niph. wäre. Dagegen sind das Perf. הלינתם Num. 14, 19 und das häufige Partizip מלין ohne Zweifel Hiph. Ob der Stamm לון und nicht vielmehr לנן = רנן ist, das ist eine andere Frage. Das häufige defektive Imperf. consec. וילנו wie auch das Subst. תְּלֻנָּה scheint für letzteres zu sprechen. — במדבר ist nur grammatisch Ortsangabe. Logisch gibt der Ausdruck die Ursache des Murrens an. Man murrte wegen der Lage in der Wüste; vgl. V. 3.

3. ביד יהוה ist dem ברעב im zweiten Halbvers entgegengesetzt. An einer andern Stelle wird „Hungers sterben" als das Sterben ביד יהוה bezeichnet; vgl. zu 2 Sam. 24, 14. Aber dort heisst רעב eine allgemeine Hungersnot in Folge missratener Ernten. Hier aber ist der Mangel an Brot lokaler Natur und nach der Ansicht der Klagenden, für sie dadurch herbeigeführt, dass sie ein Mensch — Moses — nach der Wüste gebracht hat. Im zweiten Halbvers ist כי begründend, denn der damit eingeleitete Satz motiviert den unmittelbar vorher ausgesprochenen Wunsch.

4. לכם ist mir hier verdächtig. Das Wort scheint mir durch Dittographie aus לחם entstanden zu sein. In ולקטו דבר יום וגו' ist nicht die Versicherung enthalten, dass man genug für den Bedarf des Tages wird auflesen können, sondern es drücken die Worte, wie למען אנסנו zeigt, ein Verbot aus, mehr aufzulesen, um für den folgenden Tag davon zurückzulassen; vgl. V. 16 und 19. Der Form nach bilden die Worte ein Gebot, nur den täglichen Bedarf aufzulesen. Das „nur" aber ist, wie öfters, nicht ausgedrückt.

5. Hier muss nach der üblichen Fassung befremden, dass die Verdoppelung der Portion von der Zubereitung abhängig gemacht werden sollte. Ausserdem wird הכין nirgends von der Zubereitung von Speisen gebraucht, auch nicht Gen. 43,16, welche Stelle manche Ausleger für diese Bedeutung des Verbums anführen; vgl. dort die Bemerkung. Hiph. von כון drückt unter anderem ein genaues Tun im Allgemeinen, dann aber speziell ein genaues Bemessen und Abmessen aus; vgl. zu Deut. 19, 3. Jos. 3, 17. 1 Sam. 23, 22. Jer. 10, 23 und Ez. 4, 3. Letztere Bedeutung hat das Verbum hier. Zum richtigen Verständnis unserer Stelle ist aber ferner nötig, dass man auch den Sinn von יביאו in diesem Zusammenhang richtig versteht. Kurz vorher heisst es ולקטו und auch gleich darauf ילקטו,

aber hier יביאו, weil hier nicht in Betracht kommt, was sie auflesen, sondern wie viel sie davon heimbringen werden. Auch will יביאו, als Imperf. auf das Perf. consec. folgend, verstanden sein. Offenbar soll durch dieses Imperf. eine Modalität erzielt werden, die das Perf. nicht zulässt. Wenn man alles das erwägt, ergibt sich aus dem Ganzen der Gedanke: am sechsten Tage, wenn sie noch so genau bemessen, was sie heimbringen sollen, wird es dennoch doppelt so viel sein, als was sie sonst alltäglich aufgelest haben. Es ist nämlich von dem Falle die Rede, wo ein kleingläubiger Israelit die Verdoppelung für den Sabbath sollte auf die Probe stellen wollen, was nach V. 18 auch wirklich geschah, und wie auch manche Israeliten nach V. 27, trotz der Versicherung, dass das Manna am Sabbath ausbleiben wird, es dennoch an diesem Tage suchen gingen, welcher Gang bei dem hinreichenden Vorrat in Folge der Verdoppelung der Portion Tags zuvor nur den theoretischen Zweck der Ueberzeugung haben konnte.

6. In der Klage der Israeliten V. 3 wird angenommen, dass sie Moses eigenmächtig aus Aegypten herausgeführt und in die Wüste gebracht hatte. Am Abend, sagt nun Moses, sollen sie erfahren, dass JHVH, nicht er, es war, der dies getan. Dieser Gedanke hätte in anderem Zusammenhang emphatisch nur durch כי יהוה הוא המוציא oder וידעתם את יהוה כי הוציא (zu letzterem vgl. Gen. 1, 4) ausgedrückt werden können; aber bei dem nachdrucksvollen בקר וידעתם genügt dafür die Ausdrucksweise wie sie hier ist. Dass JHVH für den Zug in der Wüste verantwortlich ist, soll daran erkannt werden, dass er dessen Beschwerden abhelfen wird.

7. כבוד יהוה ist nicht Anspielung auf die V. 10 berichtete Erscheinung JHVHs in der Wolke, denn jene Erscheinung fand am Tage dieser Rede statt, während die Versicherung hier erst für den folg. Morgen gegeben wird. Der Ausdruck bezeichnet die Gegenwart oder vielmehr die Person JHVHs. כבוד ist also mit Bezug auf JHVH gerade so gebraucht, wie im Deutschen die Titel Majestät, Hoheit und Durchlaucht von königlichen und fürstlichen Persönlichkeiten; vgl. Ez. 3, 12. 23. und öfter, besonders aber Ez. 1, 28, wo von einer Gestalt des כבוד יהוה die Rede ist. Sieh auch hier weiter unten zu 33, 18 und 40, 25, wie auch zu Num. 14, 21. Danach sagt Moses hier, am Morgen aber sollt ihr die Person JHVHs wahrnehmen, d. i., am Erscheinen des Manna am Morgen werdet ihr sehen, dass er für den Zug in die Wüste sich verantwortlich hält; vgl. die Schlussbemerkung zu V. 6.

8. Die Präposition in בתת hängt von ידעתם und die in בשמעו von ראיתם ab. ידע ב heisst an etwas erkennen, ebenso ראה ב aus etwas ersehen. Zu beachten ist, dass es beim Fleisch לאכל, beim Brot aber לשבע heisst; ähnlich V. 12. Der Unterschied in der Ausdrucksweise erklärt sich daraus, dass man mehr Brot als Fleisch ass.

9. קִרבו לִפני יהוה setzt nicht notwendig wie V. 33 eine bestimmte Stätte voraus; wo JHVH zu erscheinen pflegte. Die Worte sind überhaupt nicht wörtlich gemeint, sonst müsste darauf ein Bericht über den Vollzug dieses Befehles folgen. Der Sinn ist: ihr dürft vor JHVH treten, dürft euer Antlitz zu ihm erheben, denn er hat euere Klage erhört, und das beweist, dsss er euch dafür nicht zürnt.

10. Ueber כבוד יהוה vgl. zu V. 7. Doch ist an dieser Stelle von einer wirklichen Erscheinung JHVHs die Rede.

14. דַק kann nur heissen Staub, aber so fein war das Manna unmöglich, denn es wurde nach Num. 11, 8 gestossen und gemahlen. Sprich beidemal דֹק = dünner Ueberzug und vgl. Jes. 40, 22. Hier ist das Wort von der dünnen Schicht des Manna gebraucht. Es ist bezeichnend, dass das wohlbekommende Manna nur in dünner Schicht kam, während die Verderben bringenden Wachteln eine Tagreise lang und breit in einer Höhe von zwei Ellen über dem Boden lagen; vgl. Num. 11, 31. מחספס ist ein dunkles Wort und dessen Bedeutung unsicher.

15. מן kann nicht heissen „was?“ Dagegen spricht der Umstand, dass im Arab. und Aram. das entsprechende Fragewort nur mit Bezug auf Personen, nicht von Sachen gebraucht wird. Unser Wort ist ein Substantiv, von מנה abgeleitet, und heisst Bescherung.

21. Für כפי liest man wohl nach Sam. und mehreren hebräischen Handschriften besser לפי wie V. 16 und 18.

23. הוא אשר דבר יהוה ist = das ist es, was JHVH gemeint hat. Auf ein ausdrückliches Sabbathgebot wird hier nicht hingewiesen, sondern nur auf die Absicht JHVHs, den Sabbath einzuführen, indem er das Manna an diesem Tag ausbleiben und die Ration von Tags zuvor sich verdoppeln liess. שַׁבָּתוֹן ist kaum die ursprüngliche Aussprache, denn eine Nominalform קַטָּלוֹן gibt es im Hebräischen nicht. Die massoretische Punktation setzt voraus, dass das Nomen von שַׁבָּת gebildet ist. Wahrscheinlicher aber ist es unmittelbar aus dem Verbum gebildet und darum שִׁבָּתוֹן zu sprechen. Der Ausdruck, der nur in unserem Buche und im Leviticus sich

findet, ist aber an dieser Stelle überhaupt unmöglich richtig, denn שבת שבתון ist wohl eine hebr. Verbindung, aber שבתון שבת ist es nicht. Für שבתון lies שַׁבְּתוּ oder שַׁבְּתוּן als Imperativ und fasse שבת קדש als Objekt oder besser als acc. cogn. dazu; sieh V. 30. Ueber die Ausdrucksweise vgl. חגג חג 12, 14. Lev. 23, 41 und Num. 29, 12. Wegen משמרת sieh zu 12, 6.

28. Der Text bietet hier eine Anrede JHVHs an Moses, die, ohne zu Ende geführt zu werden (denn sie enthält keine Andeutung über das Gebot, über dessen Verletzung JHVH hier ungehalten ist) im folgenden Verse plötzlich in eine Anrede Moses an das Volk umschlägt. So etwas ist aber unmöglich. Auch muss die zweite Pers. Pl. in מאנתם befremden; denn dieser Ausdruck umfasst auch den angeredeten Moses, der doch gewiss nicht gegen das Verbot JHVHs am Sabbath Manna suchen gegangen war. Diese Schwierigkeiten lassen sich beseitigen, nur wenn man יהוה אל streicht. Dann erhält man gleich hier eine Anrede Moses an das Volk. Für diese Rede bedarf es um so weniger JHVHs selbst, als sie nichts Neues enthält. Moses, der die Entweihung des Sabbaths wahrgenommen, kann sehr gut ohne besondern Befehl JHVHs das Volk darüber zur Rede stellen und für die Zukunft vermahnen. Der Anfang dieser Anrede Moses an das Volk wurde später aus religiösen Skrupeln durch Einschaltung der zu streichenden Worte in eine Anrede JHVHs an ihn umgeändert. Man nahm nämlich Anstoss daran, das Moses von seinen Geboten und seinen Lehren sprach. In der Tat aber kann Meses, der die Gebote und Lehren JHVHs dem Volke überbringt, diese sein nennen; vgl. Deut. 33, 4 und Mal. 3, 22. Auch im Talmud kommt der Ausdruck תורת משה sehr oft vor.

29. נתן, welches sonst von keinem Festtag vorkommt, ist hier mit Bezug auf den Sabbath gebraucht wegen des folg. נֹתֵן. Die Forderung, sich nicht von der Stelle zu rühren, erinnert Baentsch an die rigorose Strenge der Sabbathpraxis in späteren Zeiten. Aber das heisst die historische Situation ausser Acht lassen. Das Reisen im Allgemeinen ist hier keineswegs verboten. Denn die einzige Reise des Einzelnen, die man sich unter den obwaltenden Umständen denken kann, ist der Gang aufs Feld, um das Manna aufzulesen, und dieser Gang kam dem Erwerbe gleich, der von jeher am Sabbath verboten war.

31. לבן ist als Prädikat mit dem Fürwort, nicht als Attribut mit einem der Substantive zu verbinden und der Sinn des Satzes:

es war aber weiss wie Koriandersame. Uebrigens ist לבן hier eher gelbbraun als weiss, denn das ist die gemeinte Farbe. Auch זרע ist ungenau, denn gemeint ist die Frucht der Pflanze, nicht ihr Samen.

33. Wie schon oben angndeutet, setzt hier der Ausdruck לפני יהוה eine bestimmte Stätte als Heiligtum JHVHs voraus. Ebenso ist Aharon offenbar bereits Priester an dem vorausgesetzten Heiligtum.

34. Auch hier ist der Text kaum richtig überliefert. Es scheint ein ganzer Satz, etwa ויעשו בני ישראל, ausgefallen oder richtiger absichtlich beseitigt worden zu sein. Man glaubte diesen Satz streichen zu müssen, weil nach dem zweiten Halbvers nicht die Gemeinde, sondern Aharon den Befehl JHVHs bezüglich des zum Gedächtnis aufzubewahrenden Manna vollzieht. Dabei vergass man aber, dass die Gemeinde das Heiligtum, wo das Gefäss mit dem Manna niedergelegt werden sollte, nicht betreten durfte, wie denn auch in die Stiftshütte kein Nichtpriester eintrat. Aharon als Priester des Heiligtums, wie immer man sich dies zur Zeit denken mag, betrat dasselbe diesmal auf Befehl der Gemeinde und deponierte das betreffende Gefäss. Somit hätte die Gemeinde JHVHs Befehl vollzogen.

XVII.

1. Ueber למסעיהם vgl. zu Gen. 13, 3. Auch hier weist der Ausdruck darauf hin, dass die Israeliten zwischen den beiden genannten Ortschaften an manchen Stationen angehalten und kurze Rast gemacht. Als solche Zwischenstationen werden Num 33, 11. 12 Dophka und Aluš genannt.

2. JHVH prüfen scheint an dieser Stelle soviel zu sein wie: seine Geduld auf die Probe stellen. Anders Ps. 78, 18, wo der Zusatz בלבבם den Begriff des Verbums wesentlich modifiziert. Auch hier weiter unten in der viel spätern Namensdeutung V. 7 ist der Sinn der Wendung offenbar nicht derselbe wie hier.

3. Dieser Vers wird von vielen Erklärern für eine Variante zum vorhergehenden gehalten. Aber er ist es keineswegs. V. 2, wo das auf רפידים bezügliche שם fehlt, erzählt, was auf den Zwischenstationen passiert war, und hier wird berichtet, was in Rephidim geschah. Das Volk hatte schon mit Mose auf den Zwischenstationen wegen Wassermangels gehadert, aber er hatte es beschwichtigt. In Rephidim wurde jedoch der Mangel zu drückend und die Klage zu laut; da sah sich Mose veranlasst, zu JHVH zu schreien. וילן kann Hiph. sein sowohl von לון als von לנן; vgl. zu 16, 2.

4. ל in לעם bezeichnet nicht den Dat., sondern gibt die nähere Beziehung an, und der Satz ist = was fange ich an wegen dieses Volkes, d. i., wie helfe ich mir gegen es? Nur um ein Haar verschieden ist der Sinn der ähnlichen Frage 1 Sam. 10, 2.

5. Hier ist wohl zu beachten, dass es nicht schlechthin זקני, sondern מזקני heisst. Moses sollte aus den Aeltesten Israels einige wählen. Mit dieser Auswahl stimmt auch Num. 21, 18 wo die ausgewählten Aeltesten Fürsten und Edle des Volkes genannt werden. Eine solche Auswahl setzt aber eine sorgfältige Musterung voraus. Demgemäss ist עבר לפני העם nach der Bemerkung zu Gen. 23, 16 = geh' doch das Volk durch, d. i., mustere es. Das Verbum wird in diesem Sinne sonst gewöhnlich mit על konstruiert, doch ist auch die Konstr. mit לפני nicht beispiellos; vgl. zu 1. Sam. 16, 10 und hier weiter unten zu 33, 19. Hiesse עבר לפני hier vorangehen, so müsste dieser Satz nach, nicht vor dem folgenden stehen. Dagegen muss die Musterung der Auswahl naturgemäss vorangehen. Auch והלכת am Ende des zweiten Halbverses zeigt, dass im ersten von der Bewegung nach dem Bestimmungsort nicht die Rede ist.

6. הנני עמד לפניך שם ist = ich werde mich dort einstellen vor dir, das heisst, du wirst mich dort vorfinden.

7. Die Erklärung zu מסה ומריבה fängt bei letzterem Nomen an. Dies erklärt sich teils nach der Bemerkung zu Gen. 4, 2, teils aber auch daraus, dass מסה zuletzt erklärt werden muss, weil von dem dasselbe erklärende לנסתם das folg. לאמר abhängt, das bei der umgekehrten Ordnung sich schlecht ausnehmen würde.

9. Für מחר lies מַהֵר und ziehe dieses als Adverb zum vorherg. Wäre מחר das Ursprüngliche, so müsste sich die Zeitangabe in Gestalt von ממחרת im folgenden Verse wiederholen; vgl. 9, 5 und 6.

11. Ueber die magische Wirkung der erhobenen Hand Moses mit dem Stabe vgl. Jos. 8, 18. 26.

12. Da es V. 11 beide Mal ידו im Sing. heisst, so will es scheinen, dass Moses bei dieser Gelegenheit nur mit einer Hand manövrierte, mit der er den V. 9 erwähnten Gottesstab in die Höhe hielt. Dass hier von beiden Händen die Rede ist, verschlägt nichts. Moses wechselte zuerst die Hände ab, den Stab aus der einen in die andere nehmend, und als ihm schliesslich dennoch beide Hände steif wurden, stützte ihm einer der beiden genannten Männer die Hand, in der er den Stab hielt, während die Gegenstütze an der andern nötig war, damit er nicht auf der ungestützten Seite vom knappen Sitze, den der Stein bot, herunterrutsche. In ויהי ידיו אמונה

ist ידיו אמונה als vollständiger Nominalsatz Subjekt zu ויהי und das Ganze = so geschah es, dass seine Hände fest blieben.

14. Für יהושע ist höchst wahrscheinlich ישראל zu lesen; denn Josua hat nie wieder gegen Amalek gekämpft. ישראל ist hier gebraucht statt des gewöhnlichen בני ישראל, wegen der feierlichen Rede JHVHs. Aehnlich in der feierlichen Rede Moses Deut. 6, 4.

16. יד על כס יה ist völlig unerklärlich. Die Aenderung von כס in נס, wegen V. 15 wohl legitim, hilft nicht viel, da es mehr als zweifelhaft ist, ob נס Panier heissen kann. Jes. 33, 23 und Ez. 27, 7 scheint mir dieses Nomen das Segel nicht das Panier zu bezeichnen. Und selbst wenn נס auch Panier hiesse, kann der Satz als Aufforderung zu einem Treueschwur oder Fahneneid, etwa: die Hand empor zum Panier Jahs! nicht gefasst werden. Denn erstens ist „empor zu“ nicht על, sondern אל, vgl. Deut. 32, 40, und zweitens ist der Begriff „Fahneneid“ unhebräisch. Der Text scheint stark verderbt, und der ursprüngliche Wortlaut lässt sich wegen der Kürze des Satzes nicht mutmasslich ermitteln. Der zweite Halbvers kann nur heissen: seit undenklichen Zeiten. „Auf ewige Zeiten“ wäre hebräisch לדור וָדור. Dies stimmt natürlich nicht zu der geschichtlichen Situation. Darum vermute ich, dass das entlehnte Distichon, vom Dichter für eine um Jahrhunderte spätere Gelegenheit gedichtet, in seinem jetzigen Zusammenhang im ersten Gliede ursprünglich eine noch grössere Inkongruenz aufwies und eben deshalb durch verschiedene stümperhafte Versuche zur Anpassung stark verderbt wurde. Der zweite Halbvers dagegen entging der Verderbnis, weil man über dessen Inkongruenz, die nur sprachlicher Natur ist, hinwegsah, wie sie denn auch von allen Erklärern übersehen worden ist.

XVIII.

2. Der zweite Halbvers ist nicht Zutat des Redaktors behufs Ausgleichs mit 4, 20—26, wie die meisten der Neuern annehmen, sondern es liegt dieser Erzählung eine andere Tradition über die Eheverhältnisse Moses, zu Grunde. Nach dieser Tradition hatte Moses, bevor er Midjan verliess, seine Ehe mit Zipora, die ihm zwei Kinder, nicht nur eines, geboren hatte, vollständig gelöst. Denn שלוחים kann nur volle Scheidung, nicht bloss zeitweilige Entlassung ausdrücken; vgl. Deut. 24, 1. 3 und Mal. 2, 16. Die Scheidung war geschehen, nicht weil Moses an seinem Weibe etwas auszusetzen hatte, sondern teils weil er sie nach Aegypten aufs Un-

gewisse nicht mitnehmen konnte und nicht wollte, dass sie in ihres Vaters Haus an ihn gebunden bleibe, teils weil ihm die Sorge für eine Familie in Aegypten während des Befreiungswerkes hinderlich gewesen wäre. Jetzt, als Jethro vernommen, dass Moses seine Mission glücklich ausgeführt hatte, bringt er ihm Weib und Kinder. So muss man sich die Begebenheiten denken. Und so erklärt es sich auch, dass Moses inzwischen ein anderes Weib geheiratet hatte; vgl. Num. 12, 1. Denn es liegt nicht im Geiste des Pentateuchs, den grossen Gesetzgeber in freiwilliger polygamischer Ehe leben zu lassen.

6. Lies עמי für עמה und fange den Umstandssatz bei ואשתך an. Bei der massoretischen Lesart müsste es אני ואשתך heissen, da אשתך vom ersten Subjekt getrennt ist; vgl. zu Gen. 13, 1.

7. Für וַיָּבאו ist nach Sam. ויביאהו oder besser nach LXX ויבִאֵם zu lesen und zu Gen. 24, 64 zu vergleichen.

9. ויחד kann nur von חדה kommen. Dieses Verbum aber, das sich sonst in der gemeinen Prosa nicht findet, ist überall, wo es vorkommt, mehr als zweifelhaft; vgl. zu Gen. 49, 6. Hi. 3, 6 und K. zu Ps. 21, 7. Auch hier las der Text ursprünglich wohl וַיֵּחַר, Impf. von אחר. Danach wäre der Sinn: Jethro verweilte bei all dem Guten u. s. w., das heisst hörte lange der Erzählung davon zu. Ueber Form und Bedeutung des Verbums vgl. Gen. 32, 5. Somit erklärt sich auch die Konstruktion des Verbums; denn חדה wird an allen oben angeführten Stellen nicht mit על, sondern mit ב konstruiert.

10. Der ganze zweite Halbvers, der nichts Neues enthält, scheint mir eine Variante zu dem vorherg. Relativsatz zu sein.

11. Hier ist der zweite Halbvers so wie er uns vorliegt unübersetzbar. Dass der Text hier nicht in Ordnung ist, sieht man schon an dem Perf. Kal זדו, statt dessen sonst in der gemeinen Prosa nur Hiph. vorkommt. Unsere Stelle ist offenbar die Grundstelle für Neh. 9, 10, doch erhält man von dorther kein Licht, weil an jener Stelle, wie dort gezeigt werden wird, der Gedanke aus religiösen Rücksichten sich anders gestaltet. Man erhält hier aber einen ziemlich befriedigenden Sinn, wenn man כי in versicherndem oder begründendem Sinn fasst, בִּדְבַר für בדָבר spricht, für זדו יָדוֹ liest, dessen Suff. auf יהוה und das Suff. in עליהם auf האלהים bezieht. Dann gehört die Präposition in בדבר zur Konstruktion von ידעתי, vgl. Gen. 15, 8, und בִּדְבַר אשר ist nichts mehr als emphatisches כאשר, wie es oft על דְבַר אשר für על אשר heisst. Der Sinn des Satzes ist dann

der: denn (oder ja,) daran erkenne ich es (dass JHVH grösser ist als alle Götter), dass er sie (die Götter), seine Macht hat fühlen lassen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 1. Sam. 6, 5. Die Anspielung ist auf die exemplarische Strafe, die JHVH zuletzt an den Göttern Aegyptens vollzogen hatte; vgl. 12, 12. Dass hier von allen Göttern die Rede ist, macht nichts. Denn die Grösse eines Gottes wird nach der Grösse und der politischen Bedeutung des Volkes bemmessen, das ihn verehrt. Und da Aegypten wohl das grösste und bedeutendste dem Redenden bekannte Volk war, konnte er wohl aus JHVHs Sieg über die Götter Aegyptens den Schluss ziehen, dass er grösser ist als alle Götter.

12. Für ויקח ist unbedingt nach Onkelos וַיַּקְרֵב zu lesen und dieses nicht vom blossen Bestreiten der Kosten der dargebrachten Opfer, sondern von der priesterlichen Funktion bei der Opferung zu verstehen. Jethro, der nach V. 1 Priester von Beruf war, fungierte als solcher bei der Darbringung dieser Opfer. Möglicher Weise liegt hier nicht ein Schreibfehler vor, sondern eine spätere absichtliche Aenderung des Textes aus religiösen Skrupeln. Man mochte später Anstoss daran nehmen, dass Jethro als heidnischer Priester am Altare JHVHs fungierte.

13. Das Volk steht על משה, weil Moses selber sitzt; vgl. die Bemerkung zu Gen. 18, 2.

14. אשר הוא עשה לעם ist = was er dem Volke antat, das heisst, das Unrecht, das durch ihn den Leuten geschah, da sie unter Umständen den ganzen Tag vor Gericht zubringen mussten; vgl. V. 18 und sieh zu V. 23. Der Begriff des Unrechts ist nicht ausgedrückt, weil er sich aus dem Zusammenhang ergibt; vgl. zu Gen. 40, 15.

15. Für יבא liest man hier ungleich besser בָּא, und zwar als Partizip. Jod ist aus dem vorherg. verdoppelt.

16. Für בא lese man וּבָא mit Waw Apodosis. Daraus konjizierten LXX und Sam. ihr ובאו, weil sie für den Sing. kein passendes Subjekt finden zu können glaubten. Ihnen folgen alle Neuern ohne Ausnahme. Tatsächlich aber ist דבר Subjekt und der Sinn des Ganzen der: wenn sie eine Streitsache haben, kommt sie vor mich; vgl. V. 22 und besonders weiter unten 22, 8.

18. Der Ausdruck עשהו scheint mir sehr bedenklich. Höchst wahrscheinlich ist dafür עֲשֹׂתוֹ zu lesen.

19. ויהי אלהים עמך ist hebräische Redensart für „so wirst du Erfolg haben“. האלהים ist beidemal = Richter. Gott heisst in

dieser Rede Jethros stets אלהים ohne Artikel, so hier im ersten Halbvers, dann V. 21 und 23. מול האלהים ist wörtlich = die Richtung der Richter, das heisst, die höchste Instanz, dahin sich die niedern Richter mit schwierigen Fällen wenden, vgl. V. 22. דברים endlich bezeichnet Rechtsfälle. Mose sollte alle Rechtsfälle ein für allemal den Richtern zur Entscheidung anweisen. Die Richter mögen sich in schwierigen Fällen die Entscheidung bei ihm einholen, in keinem Falle aber sollten sich die Litiganten selber mit ihrer Streitsache direkt an ihn wenden.

Was die Etymologie und die eigentliche Bedeutung von מול anbelangt, so sind die Meinungen darüber sehr verschieden. Im Thesaurus wird das Wort von מאל, einem angeblichen secundären, aus אול entstandenen Stamme, abgeleitet. Nach Olshausen aber kommt das fragliche Wort direkt von אול und steht für מְאוֹל. Allein von אול kann sich hebräisch nur מָאוֹל oder höchstens מָאָל, letzteres nach der Form von מָצָד, aber nicht מְאוֹל bilden. Nach Fürst endlich ist מול aus מָה אֶל zusammengezogen. Die Bedeutung des Wortes ist aber nach alien dreien Vorderseite. Dagegen spricht jedoch die häufige Verbindung אל מול פני פ׳, wie auch der Gebrauch von מול in der Sprache der Mischna. So werden z. B. Sifrê zu Num. Piska 39 gegen Ende die Ausdrücke פנים כנגד פנים und מול כנגד פנים einander entgegengesetzt, was doch vernünftiger Weise nicht geschehen könnte, wenn מול wie פנים Vorderseite hiesse. מול hängt etymologisch wahrscheinlich mit dem arab. مال med. ى zusammen, welches eine Neigung bezeichnet; mit Bestimmtheit will ich jedoch dies nicht behaupten. Die Bedeutung des Wortes aber ist ohne Zweifel Seite im weitesten Sinne. מול bezeichnet demnach irgend eine Seite eines Gegenstandes, bei dem es auf „vorn“ und „hinten“ oder „rechts“ und „links“ nicht ankommt; vgl. Num. 8, 2 מול פני המנורה, welcher Begriff mit Bezug auf denselben Gegenstand in unserem Buche 25, 37 durch עבר פניה ausgedrückt ist. (Oder wird wohl jemand angesichts des Ausdrucks מכל עבריו, 1 K. 5, 4 und Jer. 49, 32, behaupten wollen, dass auch עבר nur die Vorderseite bezeichnet?) Aus dem Begriff „Seite“ ergibt sich aber leicht die Bedeutung: Gegend, Richtung; vgl. den Gebrauch des Ausdrucks מִצַּד in den geographischen Angaben Jos. 3, 16 und 12, 9.

20. Für והזהרתה ist ohne Zweifel וְהוֹרֵיתָה zu lesen. הורה wird mit doppeltem Acc. konstruiert; bei הזהיר dagegen wird die Sache, vor der gewarnt wird, ohne Ausnahme durch מן bezeichnet. Dann ist auch הזהיר nicht vox media, sodass es eine Ermahnung sowohl

in Bezug auf das Tun wie auch auf das Lassen ausdrücken könnte, sondern es heisst dieses Verbum stets nur vor etwas warnen, dessen Vermeiden einschärfen; vgl. zu Ez. 3, 17. Jethro aber konnte doch dem Moses unmöglich raten, die Richter vor den Gesetzen zu warnen! Ich sage die Richter, denn אתהם bezieht sich auf האלהים, welches, wie bereits oben gesagt, die Richter bezeichnet. Moses sollte die Richter mit den Gesetzen vertraut machen, nach denen sie sich bei ihren Entscheidungen richten mögen. Auch im zweiten Halbvers zeigt והודעת, dass im ersten והוריתה, nicht והזהרתה das Ursprüngliche ist.

21. חזה ist ein poetisches Wort, das in dieser praktischen Rede nicht gut vorkommen kann: vgl. zu 24, 11. Man lese daher תבחר für תחזה und vgl. V. 25. אנשי אמת ist = biedere Männer. אמת ist das eigentliche Wort für die Biederkeit und Ehrlichkeit, die kein Falsch kennt. שנאי בצע beschreibt die Männer nach der Bemerkung zu Gen. 29, 31 als solche, die gegen Gewinn gleichgiltig oder vielmehr darauf nicht erpicht und daher unfähig sind, ein Unrecht zu tun, zu dem sich andere Gewinnes halber hinreissen lassen. Denn בצע heisst niemals Bestechung oder ungerechter Gewinn, sondern stets nur schlechthin Gewinn. Aber Gewinn lieben oder ihm nachgehen ist hebräisch so viel wie: eigennützig, eigensüchtig sein, und demgemäss ist gegen Gewinn gleichgiltig oder darauf nicht erpicht sein dasselbe wie uneigennützig, selbstlos sein. Sachlich ist noch zu beachten, dass חכמה, דעת und dergleichen unter den an die Richter gestellten Anforderungen an dieser Stelle sich nicht finden. Diese niederen Richter waren nach unserem Verfasser eben nur praktische, aber keine gelehrten Männer; sieh zu 2 Chr. 19, 8. Anders sind die Anforderungen an die Kandidaten Deut. 1, 13; sieh die Bemerkung zu jener Stelle.

23. Fasst man hier den zweiten Halbvers wörtlich, so weiss man nicht, was er sagen will. Manche der Neueren übersetzen בשלום „befriedigt“ — wohl weil im Deutschen „befriedigen“ mit „Frieden“ zusammenhängt — aber das ist nichts als dem Leser Sand in die Augen streuen oder exegetische Gaukelei. Ausserdem heisst es doch כל העם הזה, während nicht alle, die zu Gericht kommen, befriedigt davon gehen, da die ihren Prozess verloren haben, natürlicher Weise unzufrieden sind. Endlich muss bei dieser Fassung der Gebrauch von מקום statt אהל, wie man nach dem häufigen איש לאהליו erwarten sollte, befremden. Fangen wir bei letzterem Ausdruck unsere Erklärung an. Jemandes מקום ist in

solchen Verbindungen nicht seine Behausung, sondern die Ortschaft, worin diese gelegen ist; vgl. Gen. 30, 25 und Num. 24, 25. Hier kann der Ausdruck wegen der historischen Situation nur die nächste Umgebung oder die Nachbarschaft des Zeltes im Lager bezeichnen. על heisst bei, dicht daran, nicht weit davon. בשלום ist nicht adverbielle Bestimmung, sondern es gehört die Präposition darin zur Konstruktion des Verbums, welches als Verbum der Bewegung durch ב eine Beziehung zu einem Objekt ausdrücken kann. Mit שלום kommen ist daher nach einer schon früher mehr als einmal erwähnten Spracheigentümlichkeit, die das Hebräische mit dem Arabischen teilt, so viel wie: שלום erreichen; vgl. als Gegensatz Pr. 18, 6 יבאו בריב. שלום endlich, in Verbindung mit Litigation, ist = Beilegung einer Differenz. Nach diesen sprachlichen Erörterungen muss noch an eine Sachlichkeit erinnert werden, nämlich daran, dass das Lager eines Volkes, welches sechshunderttausend streitbare Männer zählt, mit seinen Greisen und sonstigen Untauglichen, mit seinen Frauen und Kindern, mit seinen Herden, seinem Hausrat und all seinem Hab und Gut einen Flächenraum von mindestens zehn Kilometer lang und breit einnehmen muss. Als nun Moses der alleinige Richter war, hatten viele Leute, selbst wenn er im Zentrum des Lagers zu Gerichte sass, sehr weit zu ihm mit ihren Streitigkeiten zu gehen. Nach der Einführung der hier vorgeschlagenen Reform dagegen, wo es nach V. 21 und 22 sechshundert höhere und, selbst wenn man unter שרי עשרה nur Vögte und Gerichtsdiener versteht, nicht weniger als achtzehntausend niedere Richter geben würde, da könnten die Streitenden, wo immer ihre Zelte gelegen wären, in ihrer nächsten Nähe einen Richter finden, der ihre Differenzen beilegte. Danach ist der Sinn des Satzes der: zugleich wird dieses ganze Volk, d. i., dieses Volk so zahlreich es auch ist, in der Nähe seiner Behausung Schlichtung seiner Streitigkeiten erlangen. Ueber den Ausdruck כל העם הזה sieh zu Ri. 20, 16.

XIX.

1. Manche der Neuern, die hier kein Datum zu finden glauben, nehmen an, dass das Datum, das ursprünglich genannt wäre, später absichtlich unterdrückt wurde, um der spätern Beziehung des Wochenfestes auf die sinaitische Gesetzgebung, wonach diese auf den siebenten Tage des dritten Monats gefallen sein müsste, alle Hindernisse aus dem Wege zu räumen. Dabei vergisst man, dass

hier nur die Zeit der Ankunft in der Wüste von Sinai, nicht der Tag der sinaitischen Gesetzgebung angegeben wird. Uebrigens fehlt an dieser Stelle ein genaues Datum nicht; denn חדש ist hier in dem zu 13, 4 angegebenen Sinne zu verstehen, und ביום הזה weist daher auf einen genau bestimmten Tag, den Tag des Neumondes, hin. Weit entfernt, das Datum hier verdunkeln zu wollen, sprachen die alten Rabbinen vielmehr deutlich ihre Ansicht aus, dass die Ankunft ihrer Vorväter am Sinai am ersten Tag des dritten Monats stattfand; vgl. Mekhilta zur Stelle, wo es heisst: ראש חדש היה לכך נאמר בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה. Auch Sabbath 86b, wo über das Datum der sinaitischen Gesetzgebung gestritten wird und sie nach den einen am sechsten, nach andern aber am siebenten Tage des dritten Monats stattfand, heisst es ausdrücklich dass es über die Ankunft der Israeliten am Sinai nur eine Ansicht gibt, die dahin geht, dass sie am Neumond geschah. Hieraus sieht man, wie lächerlich die oben erwähnte Annahme einer späteren Unterdrückung des Datums an dieser Stelle ist. Denn dass die ältere Synagoge mit der Beziehung des Wochenfestes auf die Gesetzgebung es nicht ernst nahm, zeigt der Umstand, dass nach der oben angeführten Talmudstelle es eine Ansicht gab, nach der das betreffende Fest einen Tag vor dem Tage der Gesetzgebung gefeiert wird.

2. Ueber die Nachtragung der Einzelheiten des Marsches nachdem im Vorherg. bereits von dessen Ende die Rede war, vgl. Gen. 12, 4. 5.

3. עלה ist im Sinne des Imperf. zu verstehen. Moses schickte sich an, hinaufzusteigen. Zu dieser Fassung zwingt der darauffolgende Ausdruck מן ההר, welcher zeigt, das sich Moses während dieser Rede JHVHs unten und nicht auf dem Berge befand. Im zweiten Halbvers ist der vollkommene Parallelismus zu beachten und darüber zu Gen. 5, 22 zu vergleichen. In dieser feierlichen Rede JHVHs scheint die ursprüngliche poetische Form absichtlich zum Teil beibehalten; vgl. die Ausdrucksweise V. 4b.

5. Die Angabe der Wörterbücher, dass סגלה schlechthin Eigentum heisst, ist ebenso falsch, wie dass סגל in der Sprache der Mischna erwerben bedeutet. Der Gebrauch des letzteren beschränkt sich auf die Wendung סגל מצות ומעשים טובים einen Schatz von frommen Werken und guten Taten anlegen, deren himmlischer Lohn einem dermaleinst zu Gute kommen soll. Demnach bezeichnet auch סגלה einen besondern Teil des Besitzes, der für ge-

wöhnliche Zwecke nicht verwendet, sondern für einen speziellen Zweck bestimmt und aufbewahrt wird; sieh zu Mal. 3, 17 und 1 Chr. 29, 3. Nur so erklärt sich der Satz כי לי כל הארץ als Motivierung. Die ganze Welt gehört JHVH; aber aus seinem gesamten Eigentum will er Israel für einen speziellen Zweck aussondern und separat halten. Diesen Zweck zu erfüllen, ist die Mission Israels.

6. Obgleich im Vorherg., wenn man von dem parenthetischen Schlusssatz absieht, das angeredete Israel durchweg Subjekt ist, hier also in der Hauptsache kein Wechsel des Subjekts stattfindet, heisst es dennoch am Anfang ואתם, um den Satz als etwas Gegensätzliches zu kennzeichnen. Denn im Vorherg. ist von der Verpflichtung JHVHs, hier dagegen von den Pflichten Israels oder von dem die Rede, was JHVH von ihm als den von ihm übernommenen Pflichten entsprechendes Recht fordert. JHVH will Israel aus allen Völkern der Welt zu seinem besonderen Lieblingsvolk machen; dafür soll ihm Israel ein Reich von Priestern sein, das heisst, es soll unter den Völkern die Stellung der Priester im Volke einnehmen; mit anderen Worten, es soll Gesetze und Rigorositäten beobachten, denen bei anderen Völkern nur die Priester unterworfen sind. Der Zusatz וגוי קדוש fordert diese Fassung und schliesst jede andere aus.

9. Dieser Vers, der in seiner zweiten Hälfte nichts Neues bringt, stammt aus einer anderen Quelle. Für בעב lese man nach Sam. בְּעָבִי. JHVH willMoses in einer *dichten* Wolke erscheinen, die ihn ganz verhüllen soll, damit er sich tief genug herablassen kann, um vom Volke gehört, aber nicht gesehen zu werden.

10. וקדשתם heisst nichts mehr als „bereite sie für die Gelegenheit vor"; vgl. die häufige Wendung קַדֵּשׁ מלחמה Kriegsvorbereitungen treffen. Welcher Art die Vorbereitung in diesem Falle sein sollen, ergibt sich, namentlich für Moses, aus dem Zusammenhang der Rede. Der Ausdruck ist wesentlich = Sorge dafür, dass sie נכונים sind; vgl. zu V. 11. — Die Redensart „seine Kleider waschen" kommt 2 Sam. 19, 25 mit Bezug auf einen arg verkrüppelten Prinzen vor, dessen Knecht nach 2 Sam. 9, 10 seinerseits nicht weniger als zwanzig Sklaven besass. Danach ist dabei an persönliche Betätigung des Subjekts nicht zu denken. Aber auch die Anordnung der Handlung kommt dabei nicht in Betracht. Seine Kleider waschen heisst einfach Wäsche wechseln oder saubere Kleider anziehen, ohne Rücksicht auf das, was mit der ausgezogenen

Wäsche oder den abgelegten Kleidern geschieht. Wenn der Kleiderwechsel aber nicht nur reinere, sondern auch feinere und bessere Kleidung bezweckt, wird er anders ausgedrückt; vgl. Gen. 41, 14 und 2 Sam. 12, 20.

11. Was unter נכונים in diesem Zusammenhang zu verstehen ist, erklärt V. 15 b. Warum aber diese Erklärung nicht gleich hier, sondern erst dort erfolgt, darüber sieh zu 34, 2.

12. Für das in dieser Verbindung unhebräische עֲלוֹת lese man מֵעֲלוֹת. Mem ist wegen des Vorherg. irrtümlich weggefallen. Dagegen braucht die Präposition bei dem sich daran anknüpfenden zweiten Inf. nicht notwendig wiederholt zu werden.

13. Hier geht Dillmann, der an dieser Stelle, wie öfter, Ibn Esra abschreibt, ohne ihn zu nennen, mit ihm irre. Der Grund der hier vorgeschriebenen Todesart ist der: was den Berg berührt, während sich JHVH auf ihm befindet, wird tabu. Darum muss seine Tötung durch Steinigung oder Erschiessung geschehen, weil diese Tötungsart allein ohne direkte Berührung des Getöteten möglich ist. Denn jeder, der Tabu berührt, wird selber tabu. Die Tötung geschieht also in diesem Falle nicht zur Strafe; sie wird nötig, damit sich das Tabu nicht weiter verbreitet und schliesslich die ganze Gemeinde davon ergriffen wird.

16. Der Trompetenschall liess sich vom Berge her hören; er war also himmlischen Ursprungs; vgl. 20, 18.

18. Für ההר ist ohne Zweifel nach vielen Handschriften העם zu lesen und V. 16 zu vergleichen. Denn im Unterschied von den sinnverwandten Verben געש, רגז und רעש kann חרד nur mit Bezug auf lebende Wesen gebraucht werden; vgl. zu Jer. 2, 12.

19. חָזֵק gilt allgemein für ein Verbaladjektiv; allein der Umstand, dass sich der Ausdruck nur in Verbindung mit הלך findet, und dass die Sprache weder ein Femininum חֲזֵקָה noch einen Plural חֲזֵקִים kennt, weist auf einen Inf. absol. hin. Es ist dies die einzige Form des Inf. absol. bei diesem Verbum, חָזוֹק kommt nicht vor; vgl. zu Gen. 26, 13. בקול heisst nicht mit lauter Stimme, wie man gemeinhin den Ausdruck übersetzt, sondern es gehört die Präposition darin zur Konstr. des Verbums. Bei ענה, wenn es JHVH zum Subjekt hat, kann ב die Sache bezeichnen, in der sich die Erwiderung JHVHs kund gibt; vgl. 1 K. 18, 24 und Ps. 69, 14. Danach ist hier der Sinn der: Moses sprach, wie Menschen sprechen, sodass man dabei Sprachorgane in Tätigkeit wahrnehmen konnte; die Antwort JHVHs aber gab sich nur in der Stimme kund, ohne

dass dabei irgend etwas sichtbar wäre, von dem die Stimme käme; vgl. Deut. 4, 12.

21. הרס ist hier weder intransitiv noch absolut gebraucht. Das Objekt ergibt sich aus dem Zusammenhang. An einer anderen Stelle, wo das Verbum in demselben Sinne vorkommt, ist das Objekt genannt; sieh zu Num. 13, 30.

22. Ueber die Charakterisierung der Priester als נגשים אל יהוה sieh zu 28, 1. יתקדשו ist in diesem Zusammenhang = sie sollen vor der heiligen Stätte stehen bleiben, sie nicht betreten, vgl. Ps. 84, 11 הסתופף. פרץ, mit ב konstruiert und JHVH zum Subjekt habend, bezeichnet speziell die Strafe JHVHs für ungebührliche Freiheiten, die man sich mit heiligen Dingen erlaubt, oder dafür, dass man ihnen zu nahe kommt; vgl. 2 Sam. 6, 8 und 1 Chr. 15, 13.

25. Für das in diesem Zusammenhang sinnlose ויאמר אלהם ist וימהר אלהים zu lesen und dieses mit dem Folg. zu verbinden.

XX.

1. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Um diese Neugestaltung des Textes gebührend zu würdigen, darf man nicht vergessen, dass nach V. 19 Moses, während JHVH die zehn Gebote vortrug, unten beim Volke sich befand, er also nicht mit Aharon auf den Berg gestiegen war, wie er nach 19, 24 hätte tun sollen. Aber wie ging das zu? Zur Erklärung dieser Inkongruenz wird mit Bezug auf 19, 21—25 in Midrasch rabba Ex. Par. 28 eine sehr merkwürdige Parabel vorgetragen, die im Wesentlichen also lautet:

„Ein König, der zufällig seinen Grossvezier bei sich hatte, wollte gerade etwas tun, wobei ihm dessen Anwesenheit genant wäre. Der König gab daher dem Grossvezier einen Auftrag, dessen Ausrichtung seine augenblickliche Entfernung nötig machte, aber nur um die Versicherung zu erhalten, dass die Sache, die der Auftrag betraf, längst besorgt sei. Darauf schickte der König den Grossvezier mit irgend einem andern Auftrag weg und tat, als dieser sich entfernt hatte, schnell ab, was er zu tun vorhatte. Eben so machte es der Heilige — gebenedeit sei er! — als er die zehn Gebote vortragen wollte und Moses bei ihm war. Er dachte, wie fang' ich es an? Wenn ich nun den Himmel auftue und rufe, Ich, JHVH, bin dein Gott, werden sie sich fragen, wer spricht da, Gott oder Moses? darum muss Moses zuerst fort, ehe ich diese Worte spreche. Hierauf sagte der Heilige zu Moses, gehe hinunter zum Volke und bereite es für die heilige Gelegenheit vor. Moses

aber erwiderte, dass er dies schon getan. Dann sagte Gott wiederum, gehe hinunter und komme mit Aharon wieder herauf. Und kaum hatte Moses sich entfernt, da begann die Offenbarung."

Danach war JHVH nicht im Ernst, als er Moses die beiden 19, 21. 22 und 24 berichteten Befehle gab. JHVH wollte bloss Moses unter irgend einem Vorwande los werden; er wollte während dieser Offenbarung niemanden bei sich haben, und die Befehle waren nur eine Auskunft. Wem dies unglaublich erscheinen sollte, der bedenke, dass diese Ausrede bei weitem nicht so schlimm ist als die, welche JHVH nach 1 Sam. 16, 2 seinem ersten Propheten befiehlt. Wozu die Beschönigung? Lasst uns ehrlich sein. So dachte das alte Israel über die unschuldige Notlüge. Wir Modernen denken alle darüber im Stillen ebenso, wenn wir auch, weniger naiv und vielleicht auch weniger ehrlich, solche Gedanken nicht gern aussprechen.

Bei der Verbindung dieses Satzes mit dem vorherg. streicht man wohl besser hier אלהים, doch nicht netwendig, da die Wiederholung desselben Subjekts bei einem zweiten gleich darauf folgenden Verbum auch sonst vorkommt; vgl. z. B. 2, 25.

2. יהוה ist Apposition zu אנכי, dem Subjekt, und אלהיך bildet das Prädikat dazu. Der Ausdruck „zehn Gebote", womit man den Dekalog zu benennen pflegt, ist, streng genommen, nicht korrekt, wie er denn auch in unserem Buche selbst 34, 28 und Deut. 4, 13. 10, 4. עשרת הדברים nicht עשר המצות genannt wird. „Zehn Gebote" ist deshalb falsch, weil in diesem Verse kein Gebot, sondern nur die Betonung einer Tatsache vorliegt, der Tatsache nämlich, dass JHVH durch den Akt der Befreiung der Israeliten aus Aegypten sie zur Nation gemacht hat und ihr Gott geworden ist. Der Dekalog enthält also eigentlich nur neun Gebote. Der Ausdruck עשרת הדברים der auch den Inhalt dieses Verses umfasst, hat insofern seine Berechtigung, als die im Dekalog enthaltenen Worte die einzigen zehn Aeusserungen ausmachen, welche die Israeliten direkt aus dem Munde JHVHs gehört haben. Seinem Charakter nach zerfällt der Dekalog in zwei Teile, von denen der erste, bis V. 12 incl. sich erstreckend, die Religion betrifft, der zweite aber rein ethisch ist; vgl. die Schlussbemerkung zu V. 12. Der Ordnung nach bildet jeder der beiden Teile eine Antiklimax.

3. אלהים אחרים übersetzt man gewöhnlich ein anderer Gott oder andere Götter. Allein, wenn irgendwo im Alten Testamente der reinste Monotheismus zum Ausdruck kommen muss, so ist es hier.

Vom Standpunkt des absoluten Monotheismus aber ist diese Bezeichnung, die in der üblichen Fassung die verbotenen Götter eigentlich als Rivalen JHVHs darstellt, durchaus unpassend. Man erwartet hier, wonicht einen Schimpfnamen, so doch einen scharfen Ausdruck, der das Wesen der Götter anderer Völker im Vergleich zum Gotte Israels bedeutend herabsetzt. אחר ist hier in einem speziellen Sinne gebraucht. Das Adjektiv heisst unter anderem „in der Zeit folgend“, vgl. Gen. 17, 21. בשנה האחרת = im folgenden Jahre, auch Esra 2, 31 עילם אחר = Neu-Elam und Neh. 7, 33 נבו אחר = Neu-Nebo. Hieraus ergibt sich der Begriff: nicht ursprünglich, nachgeahmt, unecht. Danach heisst אלהים אחרים Aftergötter. Der Ausdruck kommt in den Propheten nur bei Jeremia und Ezekiel und in den poetischen Schriften gar nicht vor. In der Poesie steht dafür אלהים חדשים; sieh Deut. 32, 16 Ri. 5, 8 und vgl. Ri. 2, 10 gegen Ex. 1, 8, an welcher letzterer Stelle ebenfalls in ähnlicher Verbindung חדש für das dortige אחר gebraucht ist. על פני heisst neben mir, eigentlich parallel mit mir; vgl. den Gebrauch von על פני in den geographischen Angaben Num. 21, 11. Jos. 15, 8. 1 Sam. 26, 1 und 3.

4. Für וכל liest man besser nach Deut. 5, 8 כל, was mehrere Handschriften auch hier haben.

5. Wie das väterliche Gefühl über das vierte Glied nicht hinausgeht, so hört auch die Verantwortlichkeit der Kinder für die Sünden der Väter beim vierten Geschlecht auf; vgl. zu Gen. 50, 23.

7. Was hier verboten wird, ist nicht ganz klar. Wahrscheinlich steht תשא für תשא על שפתיך, und לשוא heisst, wie Jer. 2, 30 und öfter, zwecklos, umsonst. Danach sah die ältere Synagoge hier ein Verbot, den Namen JHVHs leichtsinnig im Munde zu führen, ihn unnötiger Weise auszusprechen und namentlich bei ihm, da wo es sich um gleichgiltige Dinge handelt, zu schwören. So heisst es Mekhilta zu Ex. 13, 19 in einer langen Liste von Geboten der Thora, die Joseph erfüllte, לא תשא וביוסף כתיב חי פרעה, d. i., in der Thora steht לא תשא את שם יהוה אלהיך לשוא, und das erfüllte Joseph, indem er bei Pharao, nicht bei Gott schwor; vgl. Gen. 42, 15. Sieh auch Berachoth 33 a. Dagegen wird dieses Verbot an vielen andern Stellen im Talmud vom falschen Schwure bei Gott verstanden. Aber nirgends in der talmudischen Literatur wird unsere Stelle mit dem rabbinischen Verbote, das Tetragrammaton auszusprechen, in Verbindung gebracht. Die Behauptung der ältern christlichen

Gelehrten, dass jenes rabbinische Verbot auf Missverständnis unserer Stelle beruht, ist also grundfalsch. Nicht minder irrig aber ist auch die neuere christliche Ansicht, wonach das fragliche rabbinische Verbot auf einer Missdeutung von Lev. 24, 16 beruht. Denn an letzterer Stelle ist von Todesstrafe die Rede, während auf die Uebertretung des genannen rabbinischen Verbots eine ganz andere Strafe steht, abgesehen davon, dass die Rabbinen selber die Stelle in Lev. mit ihrem Verbote nicht in Verbindung bringen. Ebenso wenig wahr ist der Grund, den man jenem Verbote christlicherseits unterschiebt. Der Grund soll δεισιδαιμονία sein. Allein ein Verbot auf dessen Uebertretung nach der Mischna, wenn auch nicht der Tod, so doch der Verlust der ewigen Seligkeit steht, vgl. Synhedrin 10, 2, kann nicht auf abergläubischer Scheu beruhen. Nur Feinde des Judentums können jenes Verbot auf Aberglauben zurückführen. Dass die Feinde das tun können, ohne sich lächerlich zu machen, daran sind die Juden selber schuld, welche die Entscheidung solcher hochwichtigen Fragen christlichen Forschern überlassen, während ihre eigenen Gelehrten die jüdische Wissenschaft durch lange Abhandlungen über die Maultiere und die Wagen des Patriarchen Jehuda zu fördern suchen; sieh. Zeitschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 48 Seite 193—208.

Tatsächlich ist das Verbot, das Tetragrammaton in seiner ursprünglichen Weise auszusprechen, viel älter als der Rabbinismus. Die Folgen dieses Verbotes zeigen sich schon in den jüngern Schriften des A. T., so z. B. in Koheleth, worin Gott ohne Ausnahme durch אלהים bezeichnet wird und der unaussprechlich gewordene Name gar nicht mehr vorkommt; vgl. auch unsere Bemerkung zu Gen. 4, 26. Der Grund dieses Verbots aber ist nicht abergläubische Scheu, sondern eine tiefe religiöse Ueberzeugung. In der ältern Zeit, als JHVH in Israel bloss für den König über alle Götter galt, musste er einen Eigennamen haben, wodurch man ihn von seinen göttlichen Vasallen unterscheiden konnte. Später aber, als der reine, absolute Monotheismus kam und das Bestehen anderer Götter neben JHVH aufs bestimmteste geleugnet wurde, da erschien ein Eigennamen für den einzigen Gott nicht nur unnötig, sondern auch für den neuen Fortschritt des Glaubens gefährlich, insofern als ein Eigennamen die Existenz mindestens eines andern Individuums voraussetzt, das von dem Träger desselben wesentlich nicht verschieden ist. Da aber der alte Name zu sehr mit der religiösen Literatur verwachsen war, um daraus ausgemerzt

zu werden, so blieb nichts übrig, als ihn für das Auge stehen zu lassen und nur seine ursprüngliche Aussprache zu verbieten.

Dass ich selber aus abergläubischer Scheu „JHVH“ schreibe, wie einer meiner Rezensenten maliziös behauptet hat, wird wohl niemand glauben, der auch nur wenige Seiten in meinen Werken gelesen. Ich glaube einfach nicht, dass das jetzt allgemein übliche „Jahwe“ zutrifft, und da ich die richtige Aussprache des Namens nicht weiss, so bleibt mir nichts übrig, als seinen blossen Konsonantenlaut schriftlich auszudrücken. Dieses Verfahren befolge ich aus ähnlichem Grunde auch bei dem minder häufigen, aber bezüglich seiner Aussprache ebenso zweifelhaften שדי; vgl. die Schlussbemerkung zu 6, 3.

8. זכור kann hier nicht in seinem gewöhnlichen Sinne verstanden sein wollen. Es wäre zu lächerlich, einem Volke einzuschärfen, dass es an etwas denke, etwas nicht vergesse, das allwöchentlich wiederkehrt. Der Ausdruck ist an dieser Stelle in der oben zu 13, 3 angegebenen Bedeutung gebraucht, und dieser Gebrauch ist insofern gerechtfertigt, als der Sabbath nach unserem Verfasser ein Gedächtnistag ist, ein Tag, an dem das Gedächtnis der Ruhe JHVHs nach der vollendeten Schöpfung gefeiert wird; Sieh zu Deut. 4, 12. Danach ist aber לקדשו, das so in der Luft schwebt, hier kaum ursprünglich. Anders verhält es sich damit in der Parallelstelle. Im zweiten Halbvers ist „deshalb hat JHVH u. s. w.“ = das beweist, dass JHVH den Sabbathtag gesegnet und geweiht hat, oder „in dem er das tat, weihte JHVH den Sabbathtag und heiligte ihn“.

10. Der erste Halbvers enthält keinen vollständigen Satz. שבת ליהוה אלהיך ist Apposition zu יום השביעי, und das ganze ist Zeitangabe für den zweiten Halbvers und steht also im Acc. Der Ausdruck שבת ליהוה ist an dieser Stelle = JHVHs Sabbath, d. i., der Sabbath, den JHVH gehalten, an dem er nach vollendeter Schöpfung gefeiert und geruht. Anders Deut. 4, 14 wo der Sabbath nicht als Gedächtnistag dargestellt ist, sondern einen praktischen ökonomischen Zweck hat. Dass גרך so viel ist wie: der Fremdling, der zu dir im Dienstverhältnis steht, ist schon früher bemerkt worden. Hier wird dem Israeliten nur befohlen, am Sabbath solchem dienstbaren Fremdling Ruhe zu gönnen, aber nicht ihn zur Ruhe zu zwingen, wenn er für sich selbst arbeiten will. Anders ist es selbstverständlich bei dem Knechte und der Magd, die Volksgenossen sind.

11. Vor ימים nimmt sich את sehr schlecht aus. Man lese dafür nach mehreren hebräischen und samarit. Handschriften ואת.

12. Für יארכון spricht man sicherer יַאַרְכוּן oder יֶאֶרְכוּן als Kal, vgl. Gen. 26, 8 und Ez. 12, 22. Kal ist überall korrekter, wo ימים Subjekt des intransitiven Verbums ist. Vom intransitiven Hiph. von ארך sind sämtliche vorkommende Beispiele Imperfekta, in denen das Jod, wo es erscheint, sehr leicht auf einem Schreibfehler beruhen kann. Das Perf. Hiph., das durch sein ה gesichert wäre, kommt nie in intransitivem Sinne vor. Deshalb sind mir alle diese Hiphilformen verdächtig. Was die Sache betrifft, so ist die Versprechung des Lohnes für die Befolgung dieses Gebots missverstanden worden. Schon die alten Rabbinen erblickten hier eine Parallele zu Deut. 22, 7, vgl. Chullin gegen Ende, und übersahen dabei, dass dort schlechtweg ein hohes Alter, an dieser Stelle aber nur langes Verbleiben im Besitze des Vaterlandes versprochen ist. Das Versprechen an unserer Stelle gilt also nicht dem Individuum, sondern der Gemeinde als solchen, und demgemäss muss auch das Gebot mit Bezug auf die Gemeinde verstanden werden. Da aber die Väter eines Volkes mit ihm nicht koexistent sind, so kann hier „Vater und Mutter ehren“ nur so viel sein wie: die väterlichen Sitten und Gebräuche bewahren. Ein Volk, das seine väterlichen Sitten und Institutionen ehrfürchtig wahrt, mag auch vielleicht bessere Chancen haben, länger im Besitze seiner politischen Selbständigkeit zu verbleiben. Jedenfalls scheint dies die Ansicht der alten Israeliten gewesen zu sein. Und diese Ansicht hat sich bis auf den Talmud erhalten. Denn Sabbath 56b ist zu lesen wie folgt: „Als Salomo die Tochter des Pharao zum Weibe nahm, da stieg der Engel Gabriel vom Himmel herab und legte den Grund zur Erbauung Roms.“ Dies mag wohl selbst manchem unserer modernen Rabbinen albern klingen. Allein, wenn man erwägt, dass Rom es war, das dem jüdischen Staate den Todesstoss gab, wird man in diesem sonderbaren Ausspruch rechten Sinn finden. Was der Talmud sagen will, ist nämlich dies: die Vermählung Salomos mit einer ägyptischen Prinzessin hatte zur natürlichen Folge, dass in Israel ausländische Sitten und Gebräuche eingeführt wurden, und somit legte Salomo durch jene Tat den Grund zum künftigen Untergang seines Reiches. — Mit diesem fünften Gebot schliesst, wie schon angedeutet, der erste Teil des Dekalogs, der Teil, der durchweg religiösen Charakter hat. Das fünfte Gebot gehört nach obiger Fassung zu diesem religiösen Teil, weil den alten Hebräern

Nationalität Religiosität war, wie an vielen Stellen gezeigt werden wird.

13. In diesem sechsten Gebote berühren sich beide Teile des Dekalogs; vgl. die Schlussbemerkung zu V. 2. Das Verbot teilt den Charakter beider; es ist ethisch und zugleich religiös. Denn das Leben ist des Menschen eigenstes Gut. Wer einem Menschen das Leben nimmt, eignet sich gleichsam fremdes Gut an. Andererseits ist der Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen; vgl. Gen. 1, 27. Wer daher ein Menschenleben vernichtet, der verletzt die Majestät Gottes.

16. Bei Zeuge und Zeugen vor Gericht denkt der Hebräer immer nur an die Anklage oder die Klage. Von einem Entlastungszeugen ist im A. T. nirgends und von einem Zeugen für den Verklagten in einer Zivilklage nur weiter unten 22, 9 die Rede, wo er aber in Ermangelung einer passendern Benennung durch רֵאֶה bezeichnet wird; vgl. zu 22, 12. Aus diesem Grunde ist Zeuge sehr oft so viel wie Kläger und gegen jemanden zeugen dasselbe wie gegen ihn eine Forderung erheben; vgl. 1 Sam. 12, 3 und sieh zu Deut. 19, 16. Auch hier ist von falscher, d. i., ungerechter Forderung die Rede. Nur in dieser Fassung kann unser Verbot mit dem vorherg. und dem unmittelbar nachfolgenden in eine Reihe gestellt werden.

18. Für וירא ist nach LXX וַיִּרָא oder ויירא von ירא zu lesen. וינעו heisst nicht sie erbebten, sondern ist = und traten zurück. Der Zusatz ויעמדו מרחוק fordert diesen Sinn gebieterisch. Auch würde es wohl, wenn hier vom Erbeben des Volkes die Rede wäre, nach Jes. 7, 2 וַיָּנַע לבבם statt bloss וינעו heissen.

23. Hier ist nach dem uns vorliegenden Texte der erste Halbvers vollends unübersetzbar, und im zweiten muss die Nennung des Stoffes bei den verbotenen Göttern ungemein befremden. Man sollte für אלהי כסף ואלהי זהב einfach אלהים אחרים erwarten, und dann würde erst das Ganze überflüssig sein, da es nichts Neues brächte. Auch gibt es dabei keinen Zusammenhang mit dem, was unmittelbar darauf folgt, während doch אדמה V. 24 und אבנים V. 25 sichtlich dem כסף und זהב hier entgegengesetzt sind. Der Text ist an dieser Stelle total verderbt. Für אתי lies בֵּיתִי, dann streiche אלהי und sprich כָּסֶף mit Athnach. Im zweiten Halbvers wiederum ist וְאָהֳלִי für ואלהי zu lesen und לכם zu streichen. Dann erhält man den Sinn: Machet mein Haus nicht aus Silber, noch sollt ihr mein Zelt aus Gold machen. Somit wird ein logischer Zusammenhang

mit dem Folgenden hergestellt, und das Ganze handelt nicht von Götzendienst, sondern vom Aufwand bei der Errichtung eines Heiligtums. Ueber den Parallelismus vgl. zu 19, 3.

24. In Mekhilta werden verzweifelte Versuche gemacht, hier den Sinn des ersten Satzes wie er sich aus dem Wortlaut ergibt wegzudeuten, und drei verschiedene Erklärungen dafür gegeben, deren keine für den Zusammenhang passt. Den wahren Sinn konnten die alten Rabbinen hier nicht gelten lassen. Denn בכל המקום ist wegen des Artikels nicht distributiv, sondern qualitativ zu fassen und für אזכיר hat man, wie schon ein alter jüdischer Grammatiker geahnt, תזכיר zu lesen. JHVH verspricht hier also, er wolle sich an irgend einer seinem Namen errichteten Stätte, wenn sie noch so einfach und bescheiden ist und ihr Altar bloss aus Erde besteht, einstellen und Israel segnen. Für diese Fassung spricht auch V. 22, wo die Tatsache, dass JHVH vom Himmel her zu Israel geredet, so stark betont wird. Mit dem Hinweis auf diese Tatsache werden die den Aufwand beim Kultus JHVHs betreffenden Verordnungen eingeleitet, um daran zu erinnern, dass JHVH als himmlisches Wesen an irdischer Pracht von Gold und Silber keinen Gefallen finden kann.

Der Gedanke gehört selbstredend einer spätern Zeit an. Der Gedanke ist sehr schön, leider nur zu schön, als dass man annehmen könnte, er sei einer wahrhaften Ueberzeugung entsprungen. Die verschwenderische Pracht unserer Kirchen und Synagogen, um derentwillen die Armenhäuser zu kurz kommen, beweist zur Genüge, dass selbst wir Modernen trotz allen religiösen Fortschritts uns zu einer solchen Ueberzeugung noch nicht emporgeschwungen haben, und wie sollte sie im Judentum vor viel mehr als zweitausend Jahren haben aufkommen können? Der Gedanke, der sich in dieser Stelle ausspricht, ist ein Notgedanke. Der zweite Tempel konnte sich gleich nach seiner Erbauung an Pracht mit dem ersten nicht messen. Aus Hag. 2, 3 erfahren wir, dass die Israeliten ihr zweites Heiligtum im Vergleich zum ersten sehr ärmlich fanden. Es lag dies in den Zeitumständen. Die kleine jüdische Gemeinde war zur Zeit arm und die Not gross. Aus dieser Not macht der Autor unseres Einsatzes in sehr geschickter Weise eine Tugend.

Was שלמים betrifft, so sind alle bisher bekannten Deutungen dieses Ausdrucks bloss geraten, und die eine ist so wenig wert wie die andere. Leider kann auch ich mit Bezug auf den fraglichen Ausdruck bloss konstatieren, dass er immer nur im Plural

und bei den Propheten eigentlich gar nicht vorkommt. Denn die letzten Abschnitte des Buches Ezekiel, in denen שלמים sich einige Mal findet, rühren nicht nur nicht von diesem, sondern überhaupt von keinem Propheten her, und Am. 5, 22 beruht שלם, wie dort gezeigt werden soll, auf Korruption des Textes. Ueber אבוא im Schlusssatz vgl. zu Gen. 31, 24. An dieser Stelle ist JHVHs Erscheinung durch בוא ausgedrückt, weil es sich hier um die ganze Nation handelt, deren Individuen nicht alle einer prophetischen Vision würdig sind.

26. Hier ist zu beachten, dass unser Stück, wie der zweite Halbvers zeigt, von den 28, 42 für die Priester vorgeschriebenen Beinkleidern nichts weiss; vgl. die Schlussbemerkung zu 29, 9.

XXI.

1. Der Relativsatz אשר תשים לפניהם besagt, dass die folgenden Gesetze dem Volke zur Sanktionierung vorgelegt werden sollen; vgl. zu Gen. 17, 18. Damit stimmt auch 24, 3. 4, wonach Moses diese Gesetze nicht eher niederschrieb, bis sie das Volk angenommen hatte. Später, wohl um für die Uebertretung des Gesetzes eine Entschuldigung zu finden, dachte man sich die Sache jedoch anders. Denn nach rabbinischer Vorstellung nahmen die Israeliten unter Zwang das Gesetz an, da Gott ihnen den Berg Sinai über den Kopf hielt und sie sonst darunter zu begraben drohte; vgl. Aboda sara 2b.

3. Den ersten Halbvers versteht man von alters her von dem ledigen Stande des Sklaven; doch leuchtet nicht ein, wie dieser Sinn in den Worten liegt. Auch ist der Satz danach völlig überflüssig, da es sich von selbst versteht, dass, wenn der Sklave in die Knechtschaft unbeweibt kommt, er beim Erlangen der Freiheit ohne Weib fortgehen muss. Viel wahrscheinlicher ist בגפו = mit seinem Anhang; vgl. den Gebrauch des sinnverwandten אגף. Gemeint sind Frau und Kinder. Bei dieser Fassung wäre der zweite Halbvers Erklärung des ersten und vielleicht auch nur eine Glosse dazu. Dafür spricht das zweite אם statt ואם. Dass die mitgebrachte Frau mit ihrem freigewordenen Gatten fortgeht, muss deshalb gesagt werden, weil die israelische Dienstmagd, die unverheiratet in die Knechtschaft kommt, nach Ablauf von sechs Jahren nicht frei wird; vgl. V. 7.

4. Nach unserer Fassung von V. 3 liegt hier die Fortsetzung des vorhergehenden Falls vor, und der Sinn ist der: wenn ein

Sklave mit seiner Frau in die Knechtschaft kommt und sein Herr ihm eine zweite Frau gibt, darf er beim Erlangen der Freiheit nur die erste mit sich fortführen, während die zweite und etwaige Kinder, die sie ihm geboren, dem Herrn zufallen.

6. האלהים, mit dem Artikel, bezeichnet die Richter, vgl. zu 18, 19. Wäre der Ausdruck Bezeichnung für die Gottheit (ob Penaten, die man sich an der Türe wohnend gedacht haben soll oder eine andere Gottheit, bleibt sich gleich), so müsste es לפני statt אל heissen. Die Türe ist selbstverständlich die Türe des Hauses des Herrn. Die Türe ist derjenige Teil des Hauses, der nicht vermieden werden kann. Darum soll die hier vorgeschriebene Operation an der Türe und den Pfosten vollzogen werden, damit der Sklave, aus und eingehend, durch den Anblick der daran zurückgelassenen Spuren der Durchbohrung an die Liebe und den Gehorsam erinnert wird, die er seinem Herrn geschworen; vgl. zu Deut. 6, 9. — Jes. 57, 8 gehört, wie dort gezeigt werden soll, nicht hierher.

7. Die Macht, seine Tochter als Sklavin zu verkaufen, wird hier vorausgesetzt. Ein ähnliches Recht mit Bezug auf einem Sohn scheint dem Vater nicht zugestanden zu haben. Für die israelitische Sklavin war das Sklavenverhältnis, wie die folgenden Vorschriften zeigen, zugleich Konkubinat. Wo aber die Polygamie gestattet ist, da unterscheidet sich die Ehe nicht sonderlich vom Konkubinat. Aus diesem Grunde kann der Vater, der gegen ein Mohar seine Tochter in die Ehe gibt, sie auch als Sklavin verkaufen.

8. רעה mit dem Accent auf der letzten Silbe, kann nur Adjektiv, nicht Perf. Kal sein. Man muss also היא ergänzen. Von Kal von רעע kommt übrigens nur das Imperf. vor. Im folgenden Relativsatz bahält Budde לא des Kethib, liest aber יְדָעָהּ für יעדה. Dazu passt jedoch בבגדו בה am Schlusse nicht. Es handelt sich hier offenbar um den Fall, wo das Missfallen nach begonnenem Konkubinat eintritt. Im zweiten Halbvers sind die Worte לעם נכרי לא ימשל למכרה zu streichen. Hieran knüpft sich בבגדו בה nicht gut an. Letzteres könnte nur dann Begründung sein, wenn der Treulose das Mädchen auch an einen Israeliten nicht verkaufen dürfte. Auf den Herrn passt auch ימשל durchaus nicht. Der hier zu streichende Satz folgte vielleicht ursprünglich auf V. 7b, wo er parenthetisch besagte, dass dem Vater das Recht nicht zusteht, seine Tochter an einen Nichtisraeliten zu verkaufen. Bei der Ausscheidung des fraglichen Satzes hier teilt sich unser Vers bei

יערה ab, und der Sinn des zweiten Halbvers ist dann der: der Herr darf sie, weil er ihr untreu geworden, nicht als seine Sklavin behalten, sondern muss ihr die Loskaufung erleichtern und ermöglichen.

9. Bei בנות muss man nicht an die Töchter des Herrn denken, wie dies allgemein geschieht. Das wäre בנותיו. Dem אמה gegenübergestellt, bezeichnet בנות hier freie Mädchen; vgl. zu V. 31.

10. ענתה, eigentlich ihre Zeit, ist in diesem Zusammenhang so viel wie: ihre Reihe der Umarmung. Der Ausdruck passt nur für polygamische Eheverhältnisse, wo jede der Rivalinnen auf den Liebesgenuss warten muss, bis die Reihe an sie kommt. Schlechtweg Beiwohnung kann der Ausdruck nicht heissen.

14. Für יזד, welches keinen rechten Gegensatz zu לא צדה in V. 13 bildet, und zu dem auch בערמה nicht passt, ist wahrscheinlich יָזֹם von זמם zu lesen. Letzteres Verbum wird zwar sonst mit ל konstruiert, doch kann in dieser Verbindung dessen Konstruktion mit על nicht befremden. Uebrigens werden auch andere Verba abwechselnd mit ל und על konstruiert; vgl. z. B. נלחם mit ל oder על der Person, für die gekämpft wird.

17. קלל bedeutet hier nicht fluchen, sondern gröblich verunehren; vgl. Deut. 27, 16, wo es מקלה für מקלל heisst.

19. שבתו ist Inf. constr. von ישב in der Bedeutung müssig sitzen, feiern. Ein Subst. שֶׁבֶת, das von שָׁבַת käme, gibt es nicht. Hieran schloss sich ursprünglich V. 23—25 an. Der Ausdruck ולא יהיה אסון in V. 22 liess aber vermuten, dass das, was jetzt V. 23 ausmacht, den Gegensatz dazu bilden müsse, und diese Vermutung veranlasste die Umstellung. Allein der Gegensatz zu ולא יהיה אסון müsste ואם יהיה אסון, mit vorangestelltem Verbum, lauten. Auch ist es nicht gut möglich, dass das Gesetz im Falle eines schwangeren Weibes, das von einem von zwei raufenden Männern unabsichtlich erschlagen wird, Leben um Leben fordert, wie die jetzige Ordnung des Textes ergibt. Endlich ist die Unterbrechung, welche die Gesetze betreffend die Schädigung eines Sklaven bei der jetzigen Ordnung der Verse durch das Dazwischentreten des Falles der schwangern Frau erleidet, unerträglich und beispiellos. Bei der ursprünglichen Ordnung aber standen V. 26 und 27 unmittelbar vor V. 20, und es war nicht nur alles über den Sklaven zusammen, sondern es kamen auch, wie sich wohl gebührt, zuerst die Fälle blosser Beschädigung eines Körperteils und nachher der Tötungsfall. Aehnlich war die Sache hinsichtlich des Freien; alles war

beisammen und in besserer Ordnung, da V. 23—25 unmittelbar nach V. 19 kam.

21. Wenn der Tod nicht unmittelbar auf den Schlag folgt, dann ist es indirekter Totschlag, der im Falle des eigenen Sklaven vom Gesetze übersehen wird; vgl. das zu Gen. 37, 22 über den in direkten Mord Gesagte.

22. Ueber ינצו vgl. zu 2, 13. Im Raufen stösst einer der Männer hart gegen das schwangere Weib. ולא יהיה אסון kann nur mit Bezug auf die Mutter, nicht aber von dem Falle verstanden werden, wo weder diese noch das Kind an Leib und Leben Schaden nimmt, weil ein solcher Fall gar nicht von den Richter kommen würde. Das Verursachen einer Fehlgeburt wird nur mit Geldbusse bestraft, weil das embryonische Leben sonderbarer Weise sehr gering geschätzt wurde. So ist im Talmud, wo über alles Mögliche und so manches Unmögliche verhandelt wird, nirgends im Ernste vom Abtreiben der Leibesfrucht als einer ungesetzlichen Tat die Rede, was nur durch die Annahme, dass eine solche Tat gar nicht für ungesetzlich angesehen wurde, zu erklären ist. Synhedrin 57b wird aus einem Aggada-Buche eine vereinzelte Ansicht angeführt, wonach die Abortion ein Verbrechen wäre; die Halacha aber nimmt davon wie von einer aggadäischen Ueberschwenglichkeit keine Notiz. — בעל ist nur grammatisch Subjekt zu ישית; denn ein Gesetz kann nicht die Bemessung des Schadenersatzes dem Gutachten des Geschädigten anheimstellen. Logisch ist das Subjekt das Gericht, und die Persönlichkeit des Gatten gibt den Masstab für die Bemessung ab. Der Sinn ist danach der: wie es ihm die gesellschaftliche Stellung des Ehemannes auferlegt. Ein gemeiner, armer Mann, der seine Familie kaum ernähren kann, empfindet den Verlust eines Kindes nicht so schwer wie der Reiche und Angesehene. בפלילים ist, namentlich in diesem Zusammenhang, ein unerklärliches Wort. Buddes Emendation בַּנְּפָלִים trifft zu. Der Plural ist wie bei dem vorherg. ילדיה

23. Sieh zu V. 19. Danach liegt hier der Unterfall des dortigen vor. Wenn der geschlagene freie Mann nicht unversehrt davon kommt, dann gilt diese gesetzliche Vorschrift. אסון bezeichnet einen schweren Unfall und umfasst, wie der Zusammenhang hier ergibt, sowohl erhebliche Körperverletzung als den Tod. Für ונתתה ist ונתן zu lesen und V. 19 und 32 zu vergleichen. Der Urheber des Schadens soll hergeben Leben um Leben u. s. w.

26. Sieh zu V. 19. Danach haben wir hier einen zweiten Unterfall von V. 20.

28. Die Steinigung des Ochsen ist, wie das Verbot, dessen Fleisch zu geniessen, zeigt, eine Geldbusse für den Herrn; vgl. den Fall Lev. 20, 15, wo das Fleisch des gesetzlich zu tötenden Tieres nicht verboten wird, weil in jenem Falle eine Geldbusse nicht am Platze ist.

31. Hier, wo בן und בת mit עבד und אמה kontrastieren, heisst בן ein freier Mann und בת ein freies Weib; sonst wäre der Gegensatz unerklärlich, da auch der Sklave und die Sklavin ihren Eltern Sohn und Tochter sind; sieh zu V. 9 und vgl. den Kontrast von υἱὸς und δοῦλος Joh. 8, 35, der ebenfalls auf diesem hebräischen Sprachgebrauch beruht.

33. Für כסף will Budde כספו lesen, aber mit schlechtem Geschmack. Denn כספו würde nur heissen, „sein Preis", gleichviel ob Geld oder Geldeswert, vgl. Gen. 31, 15, dagegen bezeichnet blosses כסף ohne Suff. nur klingende Münze, die hier vom Gesetze gefordert wird.

35. יגף, neben dem ומת völlig überflüssig wäre, ist wohl verschrieben für יגח, welches LXX wie V. 27. 30. 31 auch hier zum Ausdruck bringen.

XXII.

1. לו beziehen alle Erklärer auf den Totschläger und geben dem Satze den Sinn: er hat keine Blutschuld. Aber dafür müsste es עליו statt לו heissen; vgl. Deut. 19, 10. לו bezieht sich auf den totgeschlagenen Dieb, und der Sinn des Satzes ist: es ist kein Mord an ihm verübt worden, wörtlich er, d. i., sein Fall, kann nicht Genugtuung für Mord fordern. Wie ל hier von der Forderung, so wird על in der angeführten Deuterononiumstelle von der Obliegenheit und der Verantwotlichkeit gebraucht. Im Arab. sagt man daher لي عليك ich habe bei dir zu fordern, und ähnlich in der Sprache der Mischna.

2b ist Fortsetzung von 21, 37. V. 1 und V 2a sind parenthetisch oder vielleicht gar aus anderswoher verschlagen.

4. Für יבער ist unbedingt יְבַעֵר als Piel oder יַבְעֵר als defectiv geschriebenes Hiph. zu lesen. Unmittelbar nach איש ist אֵשׁ wegen der Aehnlichkeit mit diesem irrtümlich ausgefallen. אש שדה ist = Feldfeuer, d. i., Feuer im Felde. Für בעירה ist mit Hoffm. הַבְּעֵרָה und ausserdem auch וּבְעֵרָה שדה für ובער בשדה zu lesen. Der Text ist hier auch anderweitig beschädigt und verstümmelt. Nach Sam.

und LXX deckte der Wortlaut hier zwei Fälle, den Fall, wo nur ein Teil des Ackers oder Weinbergs beschädigt wurde, und den Fall, wo sie ganz vernichtet wurden. Danach betrifft מיטב שדהו וגו׳, worin das Suff. auf אחר sich bezieht, den letztgenannten Fall. Wenn nur ein Teil des Ackers oder Weinbergs zerstört worden, lässt sich aus der Qualität dessen, was unversehrt geblieben, die Grösse des Schadens ermessen; wenn dagegen alles zerstört und von dem Ertrag nichts zurückgeblieben ist, so nimmt das Gesetz an, dass der vernichtete Ertrag an Güte dem des besten Ackers oder Weinbergs gleichkam, den der Eigentümer ausserdem besitzt; vgl. die Ansicht des Rabbi Ischmael in Mekhilta zur Stelle.

5. Hier ist zu beachten, dass es הקמה und השדה, mit dem Artikel, heisst, während גדיש dessen entbehrt. Diese Spracherscheinung erklärt sich durch einen ähnlichen Fall in der Mischna. Bikkurim 3, 3 ist nämlich zu lesen: הקרובים מביאים התאנים והענבים והרחוקים מביאים גרוגרות וצמוקים, wo der Artikel in התאנים und הענבים offenbar gebraucht ist, um die Feigen und Weintrauben als im ursprünglichen Zustand befindlich zu bezeichnen, zum Unterschied von גרוגרות und צמוקים, die getrocknete Feigen, respekt. getrocknete Weintrauben bedeuten. Demgemäss würde auch hier der ursprüngliche, natürliche Zustand des auf den Halmen stehenden Getreides und des Ackers überhaupt im Unterschied vom abgeschnittenen und künstlich errichteten Getreideschober den Artikel bei קמה und שדה erklären. Im A. T. ist mir kein anderes Beispiel von diesem Gebrauche des Artikels bekannt. In der Sprache der Mischna gehört der ständige Gebrauch des Artikels in יֵצֶר הרע, während es nie anders heisst als יצר טוב, ebenfalls hierher. Auch da drückt der Artikel Unsprünglichkeit aus. Denn nach rabbinischer Anschauung wird der gute Trieb im Menschen anerzogen und stellt sich frühestens erst nach Zurücklegung des dreizehnten Lebensjahrs ein, während der böse Trieb ihm angeboren, also ursprünglich ist. vgl. Synhedrin 91 b und besonders Aboth de-Rabbi Nathan ed. Schechter Seite 62.

6. כלים bezeichnet hier weder Geräte noch Kostbarkeiten, sondern Geldeswert, Sachen von irgend welchem Werte; vgl. 1 Sam. 17, 21, wo Esswaren, bestehend aus Brot und Käse, כלים genannt werden.

7. Die alten Rabbinen verstanden ונקרב אל האלהים vom Eide, vgl. Mekhilta zur Stelle, aber dazu passt אם לא nicht, denn es müsste statt dessen bloss אם ohne Negation heissen. אלהים ist hier

Bezeichnung für das Orakel. In Mekhilla wird diese Fassung auch erwähnt, aber unkritisch verworfen; vgl. die folg. Bemerkung. אם לא שלח וגו׳ ist = wenn er nicht eingesteht, dass er sich vergriffen.

8. Hier ist der Relativsatz אשר יאמר כי הוא זה unklar. An sich könnte das Subjekt zu יאמר unbestimmt sein und das Ganze den betreffenden Gegenstand als solchen bezeichnen, der sich identifizieren lässt; aber das geht in diesem Zusammenhang nicht an, weil das Orakel alles identifizieren kann. Darum glaube ich, dass dieser Satz am unrechten Orte steht. Er stand wohl ursprünglich zu Anfang des zweiten Halbverses, wo er besagen wollte: derjenige, von dem es — das Orakel — sagt, dass er es ist, d. i., dass er der Schuldige ist. Der zweite Relativsatz wäre danach epexegetisch zum ersten oder bloss Glosse dazu.

9. Hier ist zu beachten, dass der Zeuge für den Verklagten רֹאֶה, nicht עד heisst. Ueber den Grund hierfür sieh zu 20, 16.

10. Ueber אם לא שלח וגו׳ vgl. zu V. 7. Was mit ולקח בעליו gesagt sein will, ist nicht ganz klar. Am sichersten bezieht man die Worte auf die beiden ersten Fälle in V. 9 b. Wenn das Tier gestorben ist oder ein Glied gebrochen hat, dann soll der Eigentümer das tote oder verkrüppelte Tier zurück erhalten und sich damit begnügen. Dass er im Falle das Tier von Räubern weggeschleppt wurde, nichts bekommt, versteht sich danach von selbst. Am Schlusse ist לא für ולא zu lesen und V. 12 zu vergleichen. Waw ist aus dem Vorherg. verdoppelt.

12. עד ist in dieser Verbindung ausgeschlossen. Denn obgleich unter gewissen Umständen ein blosser Steinhaufen Zeuge genannt werden kann, vgl. Gen. 31, 52, so kann doch in der nüchternen Sprache des Gesetzes unter עד nur eine Person, nicht eine Sache verstanden werden. Diese Schwierigkeit wird zwar leicht beseitigt, wenn man für יבאהו nach Sam. יביא liest und עד als Objekt dazu fasst. Aber das genügt nicht, denn es bleibt dann immer noch eine Schwierigkeit, da dieser Zeuge ein Zeuge für den Verklagten sein würde, welchen Zeugen jedoch עד nicht bezeichnen kann; vgl. zu 20, 16. Darum muss man nicht nur das Suff. in יביאהו streichen, sondern auch עֹר für עד lesen und טרפה zu dem Vorherg. ziehen. Danach ist der Sinn des Satzes der: er soll das Fell des zerrissenen Tieres vorlegen; vgl. die Fassung Abba Sauls Baba-Kamma 11 a und sieh Aruch s. v. ארר II. Das Fell macht nicht nur durch seine Farbe die Identifizierung möglich, sondern dient auch in diesem speziellen Falle als kräftiger Beweis, weil

am Felle eines zerrissenen Tieres unverkennbare Spuren der Krallen und Fänge des Raubtieres sich zeigen. Der Satz לא ישלם steht dann für sich, und das Objekt des Verbums muss aus dem Zusammenhang ergänzt werden; vgl. V. 2. 5. 13. 14.

14. הוא bezieht sich auf das Tier. Dass שכיר von einem Tiere gesagt werden kann, beweist Jes. 7, 20. Subjekt zu בא ist aus בעליו zu entnehmen und בא בשכרו = er erhält den Mietspreis dafür: vgl. zu יבא בשלום 18, 23. Wenn der Eigentümer zugegen ist, wird das Tier nicht ersetzt; doch, wenn es unter solchen Umständen nicht ausgeliehen, sondern gemietet ist, muss der Mietspreis für die ganze Zeit, für welche das Tier gemietet war, bezahlt werden, selbst wenn sie noch nicht abgelaufen ist.

17. Hier muss bei der traditionellen Fassung auch nur bei der geringsten Aufmerksamkeit dreierlei auffallen, nämlich das Femininum מכשפה, das sonst nirgends vorkommt, der Ausdruck לא תחיה, durch den die gesetzliche Todesstrafe niemals bezeichnet wird, und die Stellung dieser heterogenen Vorschrift zwischen zwei andern, die beide Vergehen gegen die Sittlichkeit betreffen. Wenn man alles das erwägt und dazu noch in Betracht zieht, dass מכשפה auch bildlicher Ausdruck sein kann, drängt sich von selbst die Frage auf: Muss dieses Verbot von Zauberei handeln? Ist es nicht vielmehr anders zu verstehen? Wir wollen sehen.

Der Isebel werden 2 K. 9, 22 כשפים zugeschrieben; ebenso Nah. 3, 4 Nineve und Jes. 47, 9 dem babylonischen Staate. An den beiden erstern Stellen paart sich כשפים mit זנונים. Dieser Umstand macht es mehr als wahrscheinlich, dass כשפים in allen drei Fällen in übertragenem Sinne gebraucht ist und teils Buhlerkünste und Koketterien, teils politische Intrigen und diplomatische Kniffe bezeichnet. Demnach kann מכשפה sehr gut ein böses Weib heissen, das Männer verführt; vgl. zu Mal. 3, 5. Aber dann muss man in dem uns vorliegenden Satze nichts mehr erblicken als ein Verbot, ein solches Weib aufzuziehen, d, i., entweder die Erziehung eines jungen Mädchens was Anstand und gute Sitte betrifft so zu vernachlässigen, dass es ein gefährliches verführendes Frauenzimmer wird, oder es geradezu zu einem solchen heranzubilden. Letztere Deutung scheint mir die passendere zu sein. In einem Volke, wo der Vater von dem Verfürer seiner Tochter, auch wenn er sie ihm zum Weibe nicht gab, gesetzlich eine für die damalige Zeit nicht unbeträchtliche Summe erhielt, war wohl Gefahr, dass mancher ehrlose Vater aus gemeiner Gewinnsucht seiner Tochter

durch die Erziehung die Kunst beibringen könnte, verführend die Verführte zu spielen. Solche ehrlose Tat verbietet unser kurzes Gesetz, und ihm entspricht Lev. 19, 29. — Dass Piel von חיה mit Bezug auf Viehzucht gebraucht werden kann, dafür bedarf es wohl keines besondern Beweises. Ueber dessen Gebrauch von der Erziehung von Menschen vgl. Sach. 10, 9, wo, wie bereits allgemein fest steht, mit LXX וְחִיּוּ statt וחיו zu sprechen ist.

24. עמי ist in dieser Verbindung unmöglich. LXX drücken אחיך aus, das jedoch graphisch zu fern liegt und darum wohl bloss geraten ist. Ich vermute, dass der Text ursprünglich הֶעָנִי für עמי las. Bei dieser Lesart ist aber את העני עמך als Randglosse, die in den Text geraten, zu streichen. In dieser Glosse, worin das letzte Wort עִמְּךָ gesprochen sein will, ist את העני Subjekt und עמך in der Aussprache עִמְּךָ Prädikat, sodass das Ganze heisst: את העני ist so viel wie עִמְּךָ. Ueber dergleichen Glossen vgl. zu 2 K. 9, 4. Der Zweck unserer Glosse ist die Beschränkung des hier vorliegenden Verbots auf das Darlehen an einen Volksgenossen; vgl. Deut. 23, 21.

25. אם חבל תחבל ist = wenn du überhaupt abpfändest. Die Verstärkung des Verbalbegriffs durch den Inf. absol. in dem Bedingungssatze stellt in der Sprache des Gesetzes die Handlung als solche dar, deren mögliches Stattfinden bedauerlich ist.

26, כסותו לבדה pflegt man zu übersetzen seine einzige Decke. Aber dafür ist der Ausdruck nicht nur unidiomatisch, denn dies müsste nach Gen. 27, 38 heissen כסות אחת היא לו, sondern auch ungrammatisch; vgl. zu Deut. 6, 4. Für לבדה lese man, dem לערו entsprechend, לְבַדָּיו = für seine Glieder. Ueber diesen dichterischen Ausdruck und den im Verse dadurch entstehenden Parallelismus vgl. 19, 3.

28. Die traditionelle Fassung von מלאתך ודמעך ist doch wohl zu absonderlich; auch ist Thräne für Wein und Oel ein zu poetischer Ausdruck für die Sprache des Gesetzes, zumal da selbst in der hebräischen Poesie nichts Aehnliches vorkommt. Höchst wahrscheinlich ist der Sinn: deine Fülle oder dein Tröpflein, das heisst, wie viel es immer ist, eine Menge oder ein Winziges.

30. Sprich וּבְשַׂר als st. constr. und streiche nach LXX בשדה, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist. Dagegen ist טרפה ohne Artikel hier besser hebräisch als das von andern vorgeschlagene הטרפה; vgl. Hag. 2, 12 בשר קדש und Ez. 4, 14 בשר פגול. Nötig ist dagegen der Artikel bei בשר החזיר Jes. 65, 4, weil חזיר eine Tiergattung bezeichnet.

XXIII.

1. Den ersten Halbvers pflegt man zu übersetzen „du sollst kein falsches Gerücht aussprengen“. Allein נשא kann nicht heissen aussprengen, und für das alttestamentliche Gesetz kommt das blosse Aussprengen eines Gerüchts nicht in Betracht. נשא heisst hier auf sich nehmen, unternehmen. Was שמע betrifft, so heisst das Partizip שֹׁמֵעַ Ri. 11, 10 und wahrscheinlich auch Pr. 21, 28 Ohrenzeuge; vgl. hier oben 22, 9 רֹאֶה Augenzeuge. Danach ist unser Substantiv = eine Aeusserung in ihrer Beziehung zum Ohrenzeugen. Was also hier verboten wird, ist die Uebernahme der Bezeugung eines Versprechens oder mündlichen Verabkommens, dessen Ohrenzeuge man nicht war. Dass von der Uebernahme der Handlung statt von der Handlung selbst die Rede ist, stimmt ganz zu der Ausdrucksweise im zweiten Halbvers.

2. Hier ist der Text in beiden Halbversen so arg entstellt, dass jeder Versuch, den ursprünglichen Wortlaut nach Vermutung wiederherzustellen, scheitern muss. Im zweiten Halbvers scheint ריב לנטת zu heissen etwas, das in seiner Neigung schwankt, d. i., das bald nach dieser, bald nach jener Seite hinneigt. Ueber ריב vgl. arab. رَيْب. להטת ist Kausativ und heisst das Zweifelhafte (ריב), gleichsam bald hierher, bald dorthin sich Neigende, entscheiden, eigentlich ihm eine entscheidende Neigung geben; vgl. den häufigen Gebrauch von הכריע in der Sprache der Mischna.

5. Für כי ist unbedingt לא und מֵעֲזֹר für das widersinnige מעזב zu lesen. Der Sinn ist dann der: du sollst nicht deines Feindes Esel sehen etc. und unterlassen, ihm zu helfen, d. i., wenn du siehst . . ., dann unterlasse nicht, ihm zu helfen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Deut. 22, 4. Auch im zweiten Halbvers ist עזר תעזר für עזב תעזב zu lesen. Die ganze Konfusion entstand hier durch die Setzung von כי statt לא, wobei der Abschreiber an den Anfang von V. 4 dachte.

6. Ich glaube nicht, dass es sich hier um Beugen des Rechtes handelt. Dies scheint mir in den Worten nicht zu liegen. Vielmehr denke ich, dass die Redensart הטה משפט פ׳ heisst: jemandes Rechtssache zeitweilig oder für immer abweisen. Für diese Fassung spricht der Umstand, dass man auch הטה את פ׳ מִדִּין sagte. Dass solche Praxis so wohl in der ältern Zeit als auch später nicht ungewöhnlich war, zeigen Jes. 1, 23b und Luk. 18, 1—5.

7. Hier lesen die alten Rabbinen im ersten Halbvers eine Vorschrift heraus, wonach ein Mörder, der vor Gericht einmal freigesprochen wurde, wegen desselben Verbrechens nicht noch einmal prozessiert werden darf, selbst wenn nachher Zweifel an seiner Unschuld entstanden sind; vgl. Synh. 33b. Doch fasst man die fraglichen Worte besser als Ermahnung, in zweifelhaften Fällen, wo die Schuld des Angeklagten nicht bestimmt erwiesen ist, lieber zu seinen Gunsten als gegen ihn zu entscheiden, damit nicht unter Umständen ein Justizmord begangen wird. Danach würden die Schlussworte die Versicherung enthalten, dass im Falle der wegen Mangels an sicherem Beweis Freigesprochene tatsächlich schuldig ist, JHVH selber nachträglich die Sache in die Hand nehmen und die verdiente Strafe an ihm vollziehen wird. Anders jedoch lautet das minder skrupulöse, mehr vom Verlangen, die Gesellschaft von Verbrechern zu befreien als vom Gebote der Menschenliebe beeinflusste Volksurteil; vgl. zu Pr. 17, 15.

8. Hier ist vor allem zu beachten, dass das Verbot motiviert wird. Deswegen kann aber hier von ausgesprochener Bestechung nicht die Rede sein, denn ein Verbot dieser bedarf ebenso wenig einer Begründung, wie das Verbot des Diebstahls und Mordes. Es handelt sich hier mit Bezug auf die Richter um Geschenke im Allgemeinen. Der Richter wird gewarnt, sich von keiner der beiden Parteien selbst ohne böse Absicht irgend welche Aufmerksamkeit erweisen zu lassen, weil es ihm sonst bei dem besten Willen nicht möglich ist, unparteiisch zu urteilen. In diesem Sinne verstanden die alten Rabbinen unser Verbot. Manche von ihnen gingen in ihrer Vorsicht darin so weit, dass sie sich weigerten, über die Sache eines Menschen zu Gericht zu sitzen, der ihnen einen noch so geringen Gefallen getan, eine unbedeutende höfliche Aufmerksamkeit erwiesen oder auch nur ein Kompliment (שחד דברים) gemacht hatte; vgl. Kethuboth 105b. Wenn hier aber von ausgesprochener Bestechung nicht die Rede ist, wird schon dadurch allein in der Begründung יעור verdächtig; denn dass die Annahme einer arglosen Aufmerksamkeit den Richter verblendet, ist doch wohl viel zu viel gesagt. Dazu kommt aber noch, dass das Verbum עור sonst stets die Augen, nie die Person selbst zum Objekt hat; vgl. Deut. 16, 19. 2 K 25, 7. Jer. 39, 7 und 52, 11. Wir wollen jedoch diesen Punkt vorläufig auf sich beruhen lassen und der Bequemlichkeit halber zuerst פקחים näher betrachten. Dieses Adjektiv, welches im A. T. nur hier vorkommt (vgl. zu 4, 11), kann seiner Form nach

nur ein Gebrechen bezeichnen, vgl. פִּסֵּחַ, עִוֵּר, חֵרֵשׁ, גִּבֵּן, גִּבֵּחַ, אִלֵּם und קֵרֵחַ, mithin ist die traditionelle Wiedergabe „sehende“ falsch, da die Fähigkeit zu sehen, vernünftiger Weise als Gebrechen nicht angesehen werden kann. In der Parallelstelle Deut. 16, 19 steht חכמים für פקחים, und das gibt den Aufschluss. Denn פִּקֵּחַ kommt wohl in der Mischna hie und da im Sinne von „hörend“, „sehend“ „bei Sinnen seiend“ vor, aber dieser Gebrauch beruht eben nur auf Missverständnis des Ausdrucks hier und auf Jes. 42, 20, wo, wie dort gezeigt werden soll, ein Schreibfehler vorliegt. Am häufigsten wird פקח in der Sprache der Mischna gebraucht mit Bezug auf einen Menschen, der seinen Vorteil vor Gericht wahrnimmt und durch einen schlauen Kniff dem Gesetze zu entschlüpfen weiss. Dies ist die ursprüngliche, legitime, seiner Form entsprechende Bedeutung des fraglichen Adjektivs, denn es sieht der Sprachgeist die ethisch schiefe Anlage des Drehkopfs gleichsam als physisches Gebrechen an. Und ungefähr diesen Sinn hat das Wort hier. Selbstverständlich muss der Ausdruck danach nicht auf die Richter, sondern auf die jeweilige Partei vor Gericht bezogen werden. Jetzt können wir zum Verbum zurückkehren. Für יעור ist יָעִיר zu lesen. Der Sinn des Satzes ist dann der: die richterliche Annahme von Aufmerksamkeiten ermutigt schlaue Litiganten, d. i., wenn der Richter geneigt ist, sich Aufmerksamkeiten erweisen zu lassen, finden sich Schlauköpfe, die mit solchen bereit sind, um den Richter für sich einzunehmen. Wenn der so eingenommene Richter später in der Sache eines Verehrers und Gönners zu entscheiden hat, dann liegt es in der menschlichen Natur, dass ihm das, was der Gegner für sich vorbringt, in schiefem Lichte erscheint; vgl. die oben aus Kethuboth angeführte Talmudstelle, wo einem Manne, der sich habituell Sachen ausleiht, verboten wird, als Richter zu fungieren.

9. לחץ in übertragenem Sinne wird niemals mit Bezug auf ein einzelnes Individuum gebraucht, sondern immer nur mit Bezug auf eine Volksklasse oder von dem Drucke eines besiegten und unterworfenen Volkes. Auch bei dem hier vorliegenden Verbote ist an die Bedrückung der fremden Bevölkerung aus Nationalstolz oder Nationalhass zu denken. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz.

11. והשביעית, nicht ובשביעית, weil die ganze Dauer des Jahres gemeint ist. ב kann in solchem Falle nur mit Suffixen gebraucht werden, weil da die andere Ausdrucksweise unmöglich ist. Denn

wohl kann את den Acc. der Zeitdauer bezeichnen, jedoch nur wenn diese durch ein Nomen ausgedrückt ist, nicht aber bei darauf bezüglichem Suffixe; gl. 12, 16. תשמטנה bezieht sich auf ארצך und ונטשתה auf תבואתה im vorherg. Verse.

12. In וינפש ist mir die Niphalform sehr verdächtig. Im Talmud Sabbath 5b, Baba-kamma 31a und sonst lautet der Inf. dieses Verbums mit ל לִפּשׁ, was nur Kal sein kann; vgl. zu Pr. 19, 2. Danach wäre hier וַיִּנְפֹּשׁ zu sprechen und zum beibehaltenen Nun im Imperf. Jer. 3, 5 ינטר zu vergleichen.

14. רגלים ist lange nicht dasselbe wie פעמים, und ersteres ist an dieser Stelle korrekter, wenigstens genauer. Anderseits gibt es Fälle, wo רגלים statt פעמים absolut falsch wäre. Ueber den Unterschied zwischen den beiden sieh zu Num. 22, 28.

15. Ueber die Bedeutung, die חדש hier hat, sieh die Ausführung zu 13, 4. Im zweiten Halbvers ist nach der massoretischen Punktation des Verbums, die ich für die richtige halte, פני Subjekt zu יראו.

16. Im zweiten Halbvers ist der Text nicht in Ordnung, denn בצאת השנה ist unhebräisch, da יצא von der Zeit nicht gebraucht werden kann, Ausser dieser sprachlichen bietet der fragliche Ausdruck auch eine sachliche Schwierigkeit. Denn in vorexilischer Zeit begann das Jahr für alle Zwecke mit dem Monate Tišri; nach dem Exile fing das kirchliche Jahr mit dem Monat Nisan an, während das bürgerliche Jahr verblieb, wie es war, und wie es noch jetzt für die Juden ist. Zu keiner Zeit war also der fünfzehnte Tag des Monats Tišri, auf den das Herbstfest fällt, der Ausgang des alten Jahres. Ich vermute das der Text für בצאת השנה ursprünglich תְּבוּאַת הַשָּׂדֶה las. Dieser Ausdruck hinge dann von האסף ab, obgleich dieses nicht im st. constr. steht. Die Konstr. ist dieselbe wie in הקציר בכורי מעשיכם. Die Konstruktion ist barsch, kann aber in dieser sehr alten Stelle nicht befremden. Was unmittelbar darauf folgt, ist Epexegese oder vielleicht nur eine Glosse; vgl. zu 34, 22.

17. כל זכורך pflegt man zu übersetzen alles Männliche unter euch oder alle deine Mannsbilder. Aber nach Deut. 16, 11 erschienen auch Frauen am Feste vor JHVH; vgl. auch 1 Sam. 1, 4. 5. Der fragliche Ausdruck bezeichnet bald alle Erwachsenen und kräftigen beiderlei Geschlechts, bald schliesst er Frauen sowohl als Kinder aus; vgl. Deut. 20, 13. 14. Hier sind die Frauen wegen der erstgenannten beiden Stellen eingeschlossen. Was kräftig

genug ist, die Wallfahrt mitzumachen, muss am Feste vor JHVH erscheinen; vgl. zu Gen. 17, 14.

18. Für זבחי und חגי spricht man besser זְבָחַי und חַגַּי als Plurale. Jedenfalls aber ist nicht nur das Passahopfer, sondern jedes Opfer gemeint. Mit Bezug auf den ersten Halbvers ist nicht zu vergessen, dass mit der einzigen Ausnahme des Dankopfers die das Opfer begleitende Mincha in keinem Falle Gesäuertes enthalten durfte; vgl. Lev. 2, 11.

19. Der Grund des Verbots im zweiten Halbvers lässt sich nicht mehr ermitteln. Alles, was darüber gesagt worden, ist aus der Luft gegriffen. Nicht einmal der Sinn des Verbots ist sicher, denn es ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass der Verfasser בְּחֵלֶב für בחלב sprach; vgl. Synhedrin 4 b und 5 a. In letzterem Falle läge hier dasselbe Gesetz vor wie Lev. 22, 27, nur in älterer Form und mit mehr Strenge die Grenzen des Zeitraums erweiternd, innerhalb dessen ein Muttertier mit seinem Jungen nicht geschlachtet werden darf. Der Zeitraum wäre etwa acht Tage, während welcher ausgelassenes Fett auch ohne Eis sich leidlich hält.

20. Das doppelt defektiv geschriebene Schlusswort will höchst wahrscheinlich הֲכִנֹתִי gesprochen werden. Es ist dies eine minder klassische Nebenform von הֲכִינוֹתִי.

21. תַּמֵּר von מרה ist eine Unform. Das Wort ist wohl תָּמֹר zu sprechen. Im zweiten Halbvers begründet der erste Satz השמר מפניו und der zweite שמע בקולו. לא ישא לפשעכם ist = er kann euere Missetat nicht vergeben. Wärend der Engel Befehle JHVHs übermittelt, weshalb ihm so genau zu gehorchen ist wie JHVH selbst, hat er die Macht nicht, Sünden zu vergeben, und darum muss man sich vor ihm sehr in Acht nehmen.

23. Hier ist כי weder versichernd noch begründend, sondern temporell zu verstehen; sonst müsste es mit umgekehrter Wortfolge מלאכי ילך heissen. Das Ganze ist Zeitangabe zu V. 24.

24. Das Suff. in כמעשיהם bezieht sich, wie der zweite Halbvers zeigt, nicht auf die vorher genannten Völker, sondern auf ihre Götter. Danach bezeichnet מעשה hier, wie Num. 8, 4 und 1 K. 7, 28, die Art und Weise, wie etwas gemacht ist. Das Verbot betrifft also das Kopieren der Götterbilder als blosse Kunstwerke ohne Absicht, sie anzubeten. Sieh Mekhilta zu 20, 23.

25. Der hier versprochene Segen ist nicht mit Bezug auf die Quantität, sondern mit Bezug auf die hygienische Qualität zu verstehen; vgl. zu Gen. 17, 16 und besonders zu Deut. 28, 5. JHVH

verspricht, dafür zu sorgen, dass seinem Volke Speise und Trank wohlbekommen und sie davon nicht krank werden. Zu dieser Fassung wird man duch den Inhalt des zweiten Halbverses gezwungen. Ueber den speziellen Gebrauch von ברך mit Bezug auf die Beschaffenheit von Nahrungsmitteln und die Folgen ihres Genusses vgl. Mekhilta zu 16, 16, wo es heisst האוכל כשעור הזה בריא ומבורך wer gerade so viel, nicht mehr und nicht weniger, isst, dem bekommt es wohl, und er bleibt bei guter Gesundheit.

28. צרעה soll nach den Wörterbüchern Wespen oder Hornissen heissen. Allein Insekten, wenn auch noch so zahlreich und peinlich, sind doch eine zu schwache Macht, um so viele Völker aus ihren Wohnsitzen zu verjagen. Der Staat New Jersey z. B. ist voll von Moskitos, einer Art sehr lästiger Insekten vom genus culex, ist aber dennoch verhältnismässig einer der bevölkertesten der Vereinigten Staaten von Nordamerika. Auch die Etymologie von צרעה und dessen ständiger Gebrauch im Sing. sprechen nicht für die angebliche Bedeutung. Endlich passt diese Bedeutung zu dem, was unmittelbar darauf folgt, durchaus nicht. Denn nach V. 29 und 30 ist JHVH gezwungen, die völlige Vertreibung der jetzigen Einwohner Kanaans allmälig und nicht mit einem Schlage zu vollbringen, damit das Land nicht zur Wüste und die wilden Tiere darin durch ihre anwachsende Menge Israel gefährlich werden. Könnte nun JHVH nach der hier zu Grunde liegenden Anschauung Hornissen befehlen, so hätte er ja auch den wilden Tieren befehlen können, das gelobte Land zu räumen. Aber, wie es scheint, kann er dies nach unserem Verfasser nicht tun. Die naive Vorstellung, die sich in diesem sehr alten Stücke ausspricht, ist eben die: JHVH kann wohl der leblosen Natur befehlen, nicht einem Tiere, das einerseits einen eigenen Willen hat, andererseits aber mit Vernunft nicht begabt ist und die Hoheit eines Gottes nicht begreifen kann. Am sichersten fasst man צרעה als Synonym von צרעת. Ersteres scheint ein umfassenderer Ausdruck zu sein als letzteres; vgl. Ibn Esra zur Stelle. Wenn der Aussatz oder dergleichen in einem Lande epidemisch wird, kann ein grosser Teil der Bevölkerung der Plage erliegen und der Rest gezwungen werden, sich andere Wohnsitze zu suchen: vgl. zu Lev. 14, 34.

31. Für וגרשתמו lese man וגרשתים oder וגרשתם und fasse JHVH als Subjekt dazu. Die Recepta ist sprachlich und sachlich falsch. Denn das Suff. מו ist rein poetisch, und in der gemeinen Prosa kann wohl in feierlicher Rede ein poetischer Ausdruck aber nicht

eine poetische Wortform vorkommen. Dann verlangen auch der Zusammenhang und die Beschaffenheit der Handlung JHVH als Subjekt.

33. Für יהיה bietet Sam. יהיו, doch ist die Recepta vorzuziehen. יהיה ist neutrisch. Der Sinn ist: das Leben der Heiden im eroberten Lande würde eine Gefahr sein für dich; vgl. zu Deut. 7, 16.

XXIV.

1. Die Voranstellung des Nomens in ואל משה אמר kennzeichnet den darauf folgenden Befehl als solchen, der das Volk nicht angeht. Die vorhergehenden Gesetze und die Verheissungen am Schlusse von Kap. 23 sollte Moses dem gesamten Volke mitteilen; dagegen ist das, was hier unmittelbar darauf folgt, etwas, das mit dem Volke nichts zu tun hat. — Aharon und Nadab und Abihu fungiren bei dieser Gelegenheit lediglich als Aelteste Israels, werden aber wegen ihrer Verwandtschaft mit Moses besonders genannt. Aus diesem Grunde werden Nadab und Abihu hier nicht wie sonst als Söhne Aharons bezeichnet.

2. Dieser Vers, in dem von Moses in der dritten statt der zweiten Person, wie im vorherg., geredet wird, gibt sich dadurch als secundär zu erkennen.

4. מצבה geben Sam. und LXX, denen der Ausdruck wegen 23, 24 und Deut. 16, 22 verpönt war, so wieder, wie wenn das Textwort das neutrale und darum harmlose אבנים wäre. Das ist aber unnötige Mühe. Denn der Verfasser wollte das Wort מַצָּבָה gesprochen wissen, und in dieser Aussprache ist es harmlos genug. Es ist dasselbe Wort, das 1 Sam. 14, 12 Posten oder Besatzung heisst, bedeutet aber hier „Standort"; vgl. das Masc. מַצָּב das ebenfalls beide Bedeutungen hat. Moses richtete für die zwölf Stämme Israels eben so viele Standorte her, wo sie sich jeder für sich für die Riten der Bundesschliessung aufpflanzen sollten. In dieser Fassung ist ויבן mit Bezug auf die Partitionen zwischen den Standorten gut klassisch; dagegen müsste es bei der Aussprache מצבה gut hebräisch statt dessen heissen וַיָּקֶם, vgl. Lev. 26, 1, oder וַיַּצֵּב nach Gen. 34, 20. 2 Sam. 18, 18 und 2 K 17, 10.

5. Bei dem Ausdruck נערי בני ישראל ist ebenso wenig an das Alter zu denken wie bei זקני בני ישראל; vgl. zu Gen. 24, 2. Wie letzterer Ausdruck den Gemeinderat bezeichnet, heisst ersterer Gemeindediener. So werden hier die Männer genannt, die vor der Einsetzung Aharons und seinsr Söhne als Priester fungierten; vgl.

1. Sam. 2, 18, wo es von dem als Diener JHVHs im Heiligtum fungierenden Samuel נער חגור אפוד בד heisst.

6. Die ältere jüdische Exegese ruft hier für die Teilung des Blutes einen Engel herbei, vgl. Midrasch rabba Lev. Par. 6, wahrscheinlich weil, wie schon früher bemerkt, im Kultus nichts gemessen werden durfte. Doch ist dies ganz unnötig. Denn חצי braucht nicht genau genommen zu werden, sondern kann sehr gut bloss einen bedeutenden Teil bezeichnen; vgl. den Gebrauch des Verbums von der Teilung in mehr als zwei Teile und in der Sprache der Mischna den häufigen Ausdruck חצי דבר etwas Unvollständiges. Tatsächlich kann hier von einer Teilung in zwei gleiche Hälften nicht die Rede sein, da der Teil des Blutes, womit das ganze Volk, wenn auch noch so spärlich, besprengt werden sollte, viel grösser sein musste als der Teil davon, der bloss auf den Altar gesprengt wurde.

7. נעשה bezieht sich auf die Gesetze und נשמע auf die Verheissungen, namentlich auf das 23, 28 und 29 vorausgesagte Verfahren JHVHs bei der Vertreibung der jetzigen Bewohner des gelobten Landes. Israel wollte sich die Voraussagung merken, und wenn die Zeit gekommen und die Vertreibung nur langsam vor sich ginge, darüber nicht murren. Zu dieser Fassung zwingt die Aufeinanderfolge der beiden Verba, die sonst umgekehrt sein müsste.

10. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandsatz. Dies ist hier aber nur das grammatische Verhältnis zwischen den beiden Sätzen; logisch bildet der zweite Halbvers das Objekt, während אלהי ישראל den Eigentümer der Füsse nennt. Die Konstruktion ist eine Abart von der in Gen. 1, 4 und das Ganze = ויראו והנה תחת רגלי אלהי ישראל וגו׳. תחת רגליו aber heisst nicht unter seinen Füssen, sondern ihm zu Füssen, d. i. in der nächsten Nähe der Stätte, wo er stand. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 32, 19 תחת ההר und Jos. 11, 3 תחת חרמון, wie auch den Gebrauch von מתחת in den geographischen Angaben Gen. 35, 8 und 1 K 4, 12. Wie es unter jemandes Füssen aussieht, lässt sich nicht wahrnehmen und kann daher auch literarisch nicht zur Darstellung kommen.

11. אציל, von אָצַל = einen Teil vom Ganzen trennen und bei Seite tun, bezeichnet einen Edlen, der über dem gemeinen Volke steht. Im zweiten Halbvers ist חזה, ein in der gemeinen Prosa sonst nicht vorkommendes Verbum, vgl. zu 18, 21, absichtlich gewählt. Das gewöhnliche ראה ging an dieser Stelle, wo Gott, den nach 33, 20 kein Mensch sehen kann, ohne gleich zu sterben,

grammatisch und logisch das Objekt ist, nicht an. Und so musste חזה dafür herhalten. Einen poetischen Ausdruck in der gemeinen Prosa nimmt ein denkender Leser nicht leicht wörtlich, und der einfältige Fromme verdreht die Augen und geht darüber hinweg. Bei ויאכלו וישתו kommt es nicht auf das wirkliche Stattfinden der dadurch bezeichneten Handlungen, sondern bloss auf ihre Möglichkeit an; denn der Sinn ist der: sie schauten Gott, worauf sie nicht nur nicht gleich starben, wie sie nach dem herrschenden Glauben hätten tun müssen, sondern es wurde auch ihr nomaler Zustand nicht im Geringsten gestört, sodass sie wie sonst essen und trinken konnten; vgl. zu Gen. 36, 25 und 2 K. 9. 34. Die übliche Fassung fördert eine Bizarrie zu Tage, wie sich deren, namentlich in solcher Verbindung, kein vernünftiger Schriftsteller zu Schulden kommen lässt.

12. Waw in והתורה entspricht dem واو المعيّة der Araber, und das Ganze ist so viel wie: die steinernen Tafeln mit der darauf geschriebenen Lehre und Satzung. Wäre התורה ein zweites Objekt, so müsste die nota acc. davor wiederholt sein; vgl. zu Gen. 15, 18.

13. Wenn das Objekt, wie hier eine grosse geistige Persönlichkeit ist, bezeichnet שרת nicht gemeine Dienstleistung, sondern ungefähr das Verhältnis eines Famulus zu seinem Meister; vgl. das sinnverwandte rabbinische שִׁמֵּשׁ und besonders den Gebrauch des Subst. שִׁמּוּשׁ in der Verbindung שמוש תלמידי חכמים, wofür auch שמושה של תורה vorkommt. Wo dieses Verhältnis nicht existiert, wird der Diener eines Gottesmannes durch נער bezeichnet; vgl. 1 K 19, 3 und 2 K 4, 12. 25.

14. Hier ist zu beachten, dass Moses für die Dauer seiner Abwesenheit auf dem Berge Gottes auf Aharon und Hur als seine Stellvertreter im Richteramt hinweist. Unser Stück weiss also nichts von der 18, 25 und 26 berichteten Reform, die viele Tausende von Richtern schuf. — Dieser Passus fliesst offenbar aus derselben Quelle wie 17, 8 ff. Auch dort wird wie hier Hur, ein sonst unbekannter Mann, als Assistent Aharons genannt. In der Urquelle war selbstvorständlich schon vorhin von diesem Hur die Rede und Näheres über ihn gesagt. In unserem Buche aber, namentlich oben, nimmt sich seine plötzliche Erwähnung ohne irgend welche nähere Angabe über ihn sehr ungeschickt aus. — Für יִגַּשׁ ist unbedingt יַגֵּשׁ als Jussiv Hiph. zu lesen, das Objekt dazu aus דברים zu entnehmen und über die Ausdrucksweise Jes. 41, 21 zu vergleichen. Danach heisst der Satz: wer eine Streitsache hat, der lege sie ihnen vor. Die Massora geht, wie schon früher bemerkt, oft dadurch

fehl, dass sie im Zweifel über die Konjugation für Kal sich entschied.

16. Der erste Halbvers ist logisch Zeitangabe für den zweiten und der Sinn des Satzes der: nachdem sich die Majestät JHVHs auf den Berg Sinai herabgelassen und die Wolke diesen sechs Tage lang verhüllt hatte, da rief er am siebten Tage; vgl. zu 8, 26. Es will hier also keineswegs gesagt sein, dass der Berg am siebten Tag enthüllt wurde. Während der sechs Tage des Verzugs arbeitete JHVH den Plan der Stiftshütte aus. Er arbeitete daran sechs Tage wie an der Schöpfung der Welt. Moses war indessen auf dem Berge, von allen Geschäften fern, um am siebten Tage ausgeruht an das Studium des Planes zu gehen; vgl. die folgende Bemerkung.

18. Der so lange Aufenthalt Moses auf dem Berge, der für den Verlauf der Darstellung nötig ist — denn als Moses so lange ausbleibt, gibt ihn das Volk für verloren auf und lässt sich das goldene Kalb machen; vgl. 31, 1 und 2 — erklärt sich für den Leser daraus, dass ihn JHVH während dieser Zeit mit dem Plane und der Struktur der Stiftshütte und ihrer vielen Geräte vertraut machte; vgl. 25, 9. 40. 26, 30. 27, 8. Moses aber soll nach der Tradition manches davon nicht leicht begriffen haben; vgl. Mekhilta zu 12, 1 und Sifrê zu Num. 8, 4. Denn der Bau der Stiftshütte war sehr schwierig, ja so schwierig, dass ihn Sachkenner in moderner Zeit für ein Ding der Unmöglichkeit erklärt haben. Kein Wunder denn, dass sich JHVH sechs Tage für die Ausdenkung des Planes nahm, und dass es vierunddreissig oder volle vierzig Tage dauerte, bis ihn Moses inne hatte.

XXV.

2. Ueber die Ausdrucksweise im ersten Halbvers sieh zu V. 35, 5.

5. Ob מאדמים in dieser Verbindung „rot gefärbt“ heisst, ist mehr als zweifelhaft. Wahrscheinlich heisst das Partizip hier gegärbt. Der Ausdruck erklärt sich aus der gelblich braunen Farbe der gegärbten Haut. Diese Farbe scheint das Hebräische, das an Farbenbezeichnungen sehr arm ist, durch אדם zu bezeichnen: vgl. arab. أديم gegärbtes Fell und englisch „to tan“ = gärben, aber auch so viel wie „to make tawny.“

6. מאור heisst nicht Leuchter schlechtweg; dieser wird durch מנרה bezeichnet. Ebenso wenig kann das Wort Infinitivbedeutung

haben, wie Strack meint. מאור bezeichnet eigentlich einen Licht ausstrahlenden Körper, vgl. Gen. 1, 16. Hier aber ist das Wort vom Leuchter mit den anzuzündenden Lampen gebraucht.

9. Ueber ככל אשר אני מראה אתך sieh oben die Bemerkung zu 21, 18. Im zweiten Halbvers ist das aus dem Vorherg. dittographierte Waw in וכן zu streichen.

12. Für das erste ושתי ist שתי zu lesen; Waw ist aus dem Vorherg. verdoppelt.

14. והבאת verstehen alle Erklärer, die alten sowohl wie die neuern und neuesten, von dem Hineinstecken der Tragestangen in die Ringe; allein dies würde durch ושמת ausgedrückt sein, vgl. 40, 20. Num. 4, 6. 8. 11. Ausserdem kann והבאת hier, ebenso wie ועשית im vorherg. Verse, nur die Anordnung der Handlung, nicht die Handlung selbst bezeichnen. Wenn aber der Künstler die Handlung, von der hier die Rede ist, vollziehen soll, so kann sie nicht im Hineinstecken der Stangen in die Ringe für die Dauer bestehen; denn dies ist ein Dienst am Heiligtum und darum Sache der Priester allein. Hiph. von בוא ist hier rein kausativ gebraucht und bezeichnet das Ermöglichen des Hineingehens. Gemeint ist die Hineinpassung der Stangen in die Ringe; sieh die folgende Bemerkung.

15. Die christliche Exegese, die sonst über „rabbinischen Aberwitz" sich zu ergehen liebt, folgt hier der rabbinischen Fassung, die wirklich an Aberwitz grenzt. Man nimmt mit dem Talmud, Joma 72a, an, dass hier ein Verbot vorliege, die Stangen aus den Ringen zu entfernen. Als Zweck dieser Vorschrift geben die Neuern an die Verhütung, dass die heilige Lade bei jedem Aufbruch berührt würde. Aber wie lächerlich! Denn danach hätte man auch die Stangen nicht berühren dürfen, weil irgend etwas, das beständig an der Lade ist und von ihr nicht getrennt werden darf, ein Teil der Lade ist und wer es berührt, der berührt die Lade. Ausserdem müsste es danach יוסרו statt יָסֻרוּ heissen. Endlich scheitert die traditionelle Fassung an Num. 4, 6, woraus hervorgeht, dass die Stangen, die bei jedem Aufbruch in die Ringe gesteckt werden mussten, vorher daraus entfernt worden waren. Was unsere Stelle besagt, ist nichts mehr als dies: in den Ringen der Lade sollen die Stangen bleiben, sie sollen nicht wegrutschen. Mit anderen Worten, sie sollen genau hineinpassen, sodass sie nicht herausschlüpfen; vgl. zu 27, 7 und 28, 28. Der zweite Satz ist dem ersten logisch untergeordnet. Ueber die asyndetische

Anschliessung vgl. 28, 32 לא יקרע. Auf den ersten Blick erscheint es allerdings befremdend, dass sich dieser Satz nur hier findet und nicht auch bei den anderen Geräten, die Ringe und Stangen hatten, dem Tische nämlich und den beiden Altären. Aber man darf nicht vergessen, dass die Lade das erste der mit Ringen und Stangen versehenen Geräte ist, von dem hier geredet wird. Hiph. von בוא im Sinne von „hineinpassen“ mag ein Kunstausdruck sein, den selbst beim Leben der Sprache nicht jedermann kannte. Daher hier die ausführliche Bestimmung, die aber, einmal gegeben, bei den anderen derartigen Geräten teils in solcher Ausführlichkeit nicht mehr nötig war, teils als selbstverständlich ganz wegbleiben konnte. Zum Teil nur ist die betreffende Bestimmung wiederholt beim grössern Altar 27, 7, wo לא יסרו ממנו fehlt, ganz weggeblieben ist sie beim Tische hier V. 28 und beim kleineren Altar 30, 5. — Absurd wie die traditionelle Fassung dieser Stelle auch ist, so scheint sie doch sehr alt zu sein und in die Zeit der alttestamentlichen Schriftsteller zu reichen, vgl. zu 1 K 8, 8.

19. Für ועשה, welches sich sehr schlecht ausnimmt, liest man besser וְעָשֹׂה als Inf. absol., wie auch LXX gelesen zu haben scheinen. Die Worte bilden dann einen Umstandssatz. Vielleicht ist aber ועשה zu streichen; vgl. 37, 8.

20. In den Wörterbüchern sind die Verbindungen איש — אחיו und איש — רעהו zusammengeworfen, als ob sie ganz gleichbedeutend und identisch wären. Tatsächlich aber werden die beiden Ausdrücke nicht promiscue gebraucht, wie es denn auch hier אחיו und 26,3 ff. mit Bezug auf die Teppiche durchweg אחותה heisst, während die Gegenseitigkeit sonst in unserem Buche wie in der Sprache des Gesetzes überhaupt stets durch איש — רעהו ausgedrückt wird. Hier wäre רעהו falsch. Ueber den Unterschied zwischen diesen beiden Ausdrücken sieh zu Jer. 23, 35.

22. Dieser Vers ist, wie sein Inhalt zeigt, secundär. Diese Partie kann ursprünglich nichts enthalten haben, was nicht direkt zur Beschreibung der Stiftshütte und ihrer Geräte gehört. נועדתי soll offenbar an עדות anklingen. Es scheint daher עדות hier mit יעד kombiniert zu sein. Anders jedoch 2 K. 17, 15. Oder nahm man vielleicht zwei Substantiva עדות an von verschiedener Abstammung und Bedeutung?

28. Die Konstruktion im zweiten Halbvers ist die zu Gen. 4, 18 erörterte.

29. Man beachte, dass im ersten Halbvers sämtliche Substantiva mit Suff. sind. und dass dieses Suff. nur auf שלחן sich beziehen kann. Die hier genannten Gefässe bilden also alle den Zubehör des Tisches. Da aber dieser Tisch einem besondern Zwecke diente und mit dem Altar nichts zu tun hatte, so können diese Gefässe nur dem Zwecke des Tisches, nicht dem Zwecke des Altars gedient haben. Ursprünglich, in vormonotheistischer Zeit, wird man wohl auf einen solchen Gottestisch nicht nur Brot, sondern auch gekochte und gebratene Speisen und zwar nicht wöchentlich, sondern täglich aufgetragen haben. Nach der Ankunft des Monotheismus wurde das Auftragen auf ein einziges Mal wöchentlich beschränkt. Diese Beschränkung hatte aber natürlicher Weise zur Folge, dass das Geköch wegbleiben musste. Auch der Wein blieb aus irgend einem Grunde weg. Doch stellte man nach wie vor dasselbe Service, die Schüsseln, Schalen, Kannen und Trinkbecher auf den Tisch. Denn der Kultus ist, wie schon früher bemerkt, äusserst konservativ und gibt nicht leicht etwas auf. Dass das ursprünglich auf den Tisch gekommene Trinkopfer durch נֶסֶךְ bezeichnet ist, kann nicht befremden.

34. Dem Ausdruck קני המנורה gegenübergestellt, ist המנורה der Leuchter selbst, das heisst, der Schaft des Leuchters, vgl. zu 29, 31.

37. Manche der Neuern lesen והאירו für והאיר, wohl nach Num. 8, 2. Aber muss denn die Konstruktion an beiden Stellen notwendig dieselbe sein? האיר kann hier sehr gut in transitivem Sinne gebraucht sein und sowohl das Objekt als das unbestimmte Subjekt mit העלה teilen. פניה aber heisst hier nicht seine Vorderseite, denn eine Vorderseite hatte der Leuchter nicht. Der Ausdruck bezeichnet jede der beiden Seiten des Schaftes, die den Lampen zugekehrt waren. Die Lampen des Leuchters waren runde Schalen, in denen das brennende Dochtende gegen den Rand lehnte. Das Anzünden des Dochtes wird hier durch העלה, die Richtung des brennenden Dochtendes aber durch האיר ausgedrückt. Danach haben wir hier die Anweisung, das brennende Ende des Dochtes in der Schale weder seitwärts vom Leuchter weg noch nach vorn oder hinten, sondern zu beiden Seiten nach der den Lampen zugekehrten Seite des Leuchterschafts zu richten; vgl. Sifrê zu Num. Piska 59.

39. Im zweiten Halbvers scheint mir את Präposition zu sein und = einschliesslich. Das wäre allerdings ein äusserst seltener Gebrauch der Partikel, denn ich weiss kein zweites Beispiel davon.

40. Hier ist zu beachten, dass מָרְאֶה als Pass. zu Hiph., welches letzteres im Falle von ראה den doppelten Acc. regiert, einen Acc. behält. Im Arab. kommt Aehnliches oft vor, im Hebräischen aber ist diese Konstruktion selten und findet sich im ganzen A. T. meines Wissens nur noch drei oder vier Mal; vgl. zu Deut. 4, 35.

XXVI.

3. Sieh die Bemerkung zu 25, 20. Auch hier und im Folgenden wäre רעותה statt אחותה unhebräisch.

8. Am Schlusse ist nach Sam. היריעות für יריעות zu lesen. He ist hier durch Haplographie weggefallen.

11. Fasse hier והבאת in dem zu 26, 14 angegebenen Sinne. Denn auch die Haken mussten genau in die Schleifen passen, sonst wären sie bei jeder leichten Bewegung daraus geschlüpft.

15. עמדים fehlt bei LXX, und dieser Umstand wird von den Auslegern skrupulös registriert, als ob er etwas zu bedeuten hätte! Ihrer Gewohnheit gemäss liessen diese Dolmetscher den Ausdruck unübersetzt, weil sie ihn nicht verstanden; vgl. zu Gen. 18, 4. Dem Talmud lag der fragliche Ausdruck hier vor, denn er wird daselbst urgiert, um den Grundsatz zu stützen, dass Naturprodukte, wenn sie in ihrem ursprünglichen Zustand für religiöse Zwecke in Anwendung kommen, während der religiösen Handlung ihrer Lage nach so gehandhabt werden müssen, wie sie wuchsen, so z. B. der vermutlich*) Lev. 23, 40 vorgeschriebene Feststrauss mit den Spitzen nach oben; vgl. Sukka 45 b. Dies setzt für den Ausdruck die Bedeutung „aufrecht stehend" voraus, welche Voraussetzung aber grundfalsch ist. Den alten Rabbinen, die in ihrem eifrigen Bemühen, für den oben angeführten Grundsatz eine Stütze zu finden, in diesen Irrtum verfielen, kann man es schon verzeihen, nicht aber der modernen exegetischen Zunft, die von der Höhe der Wissenschaft aus hier denselben Irrtum wiederholt. Grundfalsch ist die traditionelle Fassung von עמדים schon deshalb, weil „stehende Bretter machen" ein Unsinn ist, da der Zimmermann höchstens Bretter zum Stehen, aber nicht stehende Bretter machen kann. Ausserdem kann עמד in diesem Stücke die angebliche Bedeutung nicht haben. Denn nur im Neuhebr. wird עמד manchmal für קום gebraucht; in

*) Ich sage vermutlich, weil an jener Stelle, wie dort nachgewiesen werden soll, in Wirklichkeit kein Feststrauss vorgeschrieben ist.

der klassischen Sprache aber, in welcher diese meisterhafte Beschreibung der Stiftshütte gegeben ist, sind diese beiden Verba von einander streng geschieden. Gut klassisch ist קום dem Sitzen und Liegen, עמד dagegen der Bewegung im weitesten Sinne entgegengesetzt. Für „aufrecht stehend“ würde unser Verfasser also קמים, nicht עמדים geschrieben haben; vgl. V. 30 40, 1. 17, 18. Num. 7, 1. 10, 21, wo für die Aufstellung der Stiftshütte durchweg הקים, nicht העמיד in Anwendung kommt. Der wahre Sinn von עמדים ergibt sich, wenn man erwägt, dass V. 16 nur die Länge und Breite der Bretter angegeben sind, nicht aber ihre Dicke. (Vgl. 25, 17 die Vorschrift über die כפרת, wo ebenfalls die Angabe der Dicke fehlt). Letztere ist hier durch das fragliche Partizip zwar nicht bestimmt, aber im Allgemeinen angegeben. Denn in עמדים kommt hier der Begriff des Dauernden, den dieses Verbum in sich birgt, zur Geltung, sodass der Ausdruck die Bretter als dick und stark, als dauerhaft bezeichnet.*) Baentsch spricht die Ansicht aus, die Bretter seien eine Elle dick gewesen, um die Sache lächerlich machen zu können. Aber wenn die Bretter so dick gewesen wären, würde das Mass ihrer Dicke genau angegeben sein. Auch konnten die Bretter schon deshalb nicht so dick gewesen sein, weil nach Num. 7, 8 nur vier Wagen für ihren Transport bestimmt wurden (vgl. Num. 6, 31) die aber dann lange nicht hingereicht haben würden. Der Umstand, dass die Dicke nur durch einen allgemeinen Ausdruck bezeichnet ist, zeigt, dass sie sehr unbedeutend war. Denn das kleinste Längenmass war die Handbreite (Jer. 52, 21 ist zwar von Fingerbreiten als Mass die Rede, aber dort ist ארבע אצבעות offenbar = טפח; die einzelne Fingerbreite ist kein biblisches Mass), und so dick waren die Bretter nicht. Eine Dicke von zwei Fingerbreiten war vollkommen genug. Die genaue Angabe der Dicke ist in diesem Falle also aus Mangel am Ausdruck unterlassen.

19. תחת ist nicht mit תעשה sondern mit אדני כסף zu verbinden, תחת אדני כסף ist = silberne Fussgestelle als Grundlage für u. s. w. תחת ist hier also eigentlich ein Substantiv.

28. Lies בֹּרֵחַ für מברח, dessen Mem aus dem Vorherg. verdoppelt ist, und vgl. über den Gebrauch von Kal dieses Verbums 36, 33.

---

*) Bei der Lade und ihrem Zubehör, wie auch bei dem Tische, fehlt dieses Erfordernis, weil es bei diesen Geräten auf die Stärke nicht ankommen konnte, da erstere nur die Tafeln enthielt und letzterer nur ein Dutzend Brote und etliche leichte Gefässe zu tragen hatte. Dagegen mussten die Bretter, woraus die Wände der Stiftshütte bestanden, die gehörige Stärke haben.

XXVII.

1. Im Unterschied von den andern Geräten, wie der Lade 25, 10, dem Tische 25, 23, und dem Leuchter 25, 42, heisst es hier vom Altar gleich bei der ersten Einführung המזבח mit dem Artikel, weil der Altar etwas ist, ohne das kein Heiligtum gedacht werden konnte. Der Verfasser setzt daher voraus, dass der Leser, hier angelangt, an den unentbehrlichen Altar bereits gedacht hat. Ueber diesen Gebrauch des Artikels vgl. K. zu Ps. 113, 9.

2. Dass die קרנות המזבח heidnischen Ursprungs waren, geht aus der Art und Weise hervor, wie die Propheten in älterer Zeit wie auch später sich über sie auslassen; vgl. Amos 3, 14 und Jer. 17, 1. Doch hängen diese Verzierungen nicht mit der Darstellung der Gottheit in Stiergestalt zusammen, da auch die Kuh Hörner hat. Auch haben diese קרנות mit der uralten Sitte, dem als Altar dienenden Steine die Haut der Opfertiere umzuhängen und den gehörnten Kopf darauf zu befestigen, nichts zu tun. Der Ueberrest dieser harmlosen Sitte hätte die Propheten Israels nicht so sehr dagegen aufbringen können. Dahinter muss etwas viel Schlimmeres, mit dem Geiste des Monotheismus absolut Unverträgliches stecken. Ich vermute nun, dass קרן in dieser Verbindung keine genaue Darstellung eines Horns, sondern nur einen abrupt spitz zulaufenden Zapfen bezeichnet. Die קרן am Altar hatte ursprünglich die Gestalt eines φαλλός; vgl. zu Jer. 17, 2. Unser Verfasser denkt natürlich nicht mehr an diese Gestalt, er wusste wahrscheinlich auch den Ursprung dieser Zapfen an den Ecken des Altars nicht mehr; gleichwohl, der dunklen Tradition über sie folgend, verlangt er, dass sie am Altar nicht fehlen, und mehr noch, dass sie nicht an den Altarkörper angesetzt, sondern aus ihm selbst gebildet sein sollen, was ursprünglich den Zweck hatte, diese Zapfen der Beschaffenheit dessen, was sie darstellten, möglichst gleichkommen zu lassen. Dagegen im Falle der Verzierungen der andern Geräte, mit Bezug auf welche gefordert wird, dass sie aus einem Stücke mit ihnen sein sollen, vgl. 25, 19. 36, ist diese Forderung vermutlich nur Eingebung des Kunstsinns.

3. Für לדשנו liest man wohl besser לִדשנו = für seine Fettasche. Als Verbum müsste der Ausdruck בהם als Komplement haben; vgl. jedoch 25, 27.

4. רשת ist ein Wort von überaus dunkler Herkunft. Dessen übliche Fassung als Inf. constr. von ירש im Sinne von „capere“ ist entschieden unrichtig. Denn ירש heisst nicht „wie in einem Netze

fangen“, wie man annimt, um darin für das fragliche Nomen ein Etymon erblicken zu dürfen. Das Verbum drückt die Besitznahme von etwas aus, das man in offenem Kriege erobert. Ausserdem wird ein Infinitiv dieser Art nicht leicht zum Substantiv. Wenigstens ist kein sicheres Beispiel eines solchen Falles bekannt. Eher liesse sich für die Ableitung des fraglichen Nomens ein Stamm רָשַׁת annehmen, der vom arab. رصد beobachten, auflauern nur mundartlich verschieden wäre.

7. הובא ist als Pass. von Hiph. in dem zu 25, 14 angegebenen Sinne zu verstehen. Ueber das passive Verbum mit Objektacc. vgl. zu Gen. 4, 18. והיו הבדים וגו׳ ist = sodass sich die Stangen zu beiden Seiten des Altars halten und nicht rutschen, wörtlich dass sie bleiben; vgl. zu 25, 25. Ueber היה = bleiben, verbleiben vgl. Num. 36, 12 b.

14. Hier ist zu beachten, dass, während jede der andern drei Seiten sofern ihre ganze Länge in Betracht kommt V. 9. 11. 12. 13 פאה heisst, das, was von der vom Eingang unterbrochenen Ostseite rechts und links vom Tor läuft, hier und im folg. Verse כָּתֵף genannt wird.

19. בכל עבדתו ist = nebst seinem gesamten Zubehör. Ueber diese Bedeutung von עבדה vgl. zu Num. 3, 26 und sieh hier weiter unten zu 35, 19.

20. תמיד ist gegen die Accente mit נר zu verbinden, welches im st. constr. steht; vgl. 30, 8 קטרת תמיד und Num. 28, 6 עֹלת תמיד.

21. Ueber den Sinn von יערך vgl. zu Gen. 22, 9 und über die Zeitbestimmung מערב עד בקר zu Gen. 38, 17. Sehr merkwürdig ist es, dass die Lampen nur die Nacht über brannten, da die Stiftshütte keine Fenster hatte und folglich auch während des Tages darin dunkel sein musste.

XXVIII.

1. Für אליך ist entschieden אֵלַי zu lesen und Num. 16, 5. 9 zu vergleichen. Die Korruption ist hier entstanden aus Missverständnis von הקרב, dass man in rein räumlichem Sinne fasste, wie dies noch jetzt gemeinhin geschieht. Bei der räumlichen Fassung des Verbums erschien אלי mit auf JHVH bezüglichem Suff. widersinnig, und man nahm daher keinen Anstand, das Suff. der ersten Person durch das der zweiten zu ersetzen. Selbstverständlich ist die Korruption hier älter als die Massora, sonst würde sich die ursprüngliche Lesart als Kethib erhalten haben. Die Männer der

Massora, obgleich gewissermassen geschulte Fachmänner, haben dennoch aus Mangel an zureichender Sprachkenntnis und kritischem Sinn so manche Stelle im A. T. arg verballhornt. Besonders leichtsinnig verfuhren die Massoreten mit Suffixen, sodass sie kein Bedenken trugen, wenn das eine ihnen keinen guten Sinn zu geben schien, es durch ein anderes zu ersetzen; vgl. z. B. zu Ri. 19, 3. Kein Wunder denn, dass ein vormassoretischer unberufener Verbesserer an dieser Stelle mit dem Suff. der ersten Person, das er im Zusammenhang sich nicht erklären konnte, kurzen Prozess machte und statt dessen das Suff. der zweiten Person setzte.

קרב ist hier ein secundäres Verbum, das von קָרוֹב in seiner speziellen, nachexilischen Bedeutung denominiert ist. Das Adjektiv קרוב in seiner speziellen Bedeutung bezeichnet eine privilegierte Person, die im Verkehr mit einem König mehr Freiheit und grössere Rechte hat als seine anderen Untertanen; vgl. Esther 1, 14 und sieh zu Ez. 23, 5. 6. 12. Da JHVH ein König ist, so hat er auch seine קרובים. JHVHs קרובים im engern Sinne und in erster Reihe sind die Priester; vgl. Lev. 10, 3. Ez. 42, 13. 43, 19. Dieser spezielle Begriff liegt auch der Bedeutung des von קרוב denominierten Verbums zu Grunde. Von diesem Verbum heisst Kal, das Recht eines קרוב befugt oder unbefugt geltend machen und ausüben. Diesem Gebrauch von Kal entspricht das uns hier vorliegende und auch sonst vorkommende Hiph., welches selbstverständlich transitiv ist. Danach ist הקרב אלי = erteile besondere Rechte mir gegenüber oder in Beziehungen zu mir. Natürlich gibt es auch unter den קרובים selbst verschiedene Grade, und folglich gibt es auch verschiedene Nüancen der Bedeutung des von קרוב denominierten Verbums. Im weitesten Sinne sind alle Israeliten im Vergleich zu den andern Völkern der Welt JHVHs קרובים. Demgemäss wird das Verbum, wie zu 12, 48 gezeigt wurde, auch von der religiösen Bevorzugung des beschnittenen Nichtisraeliten vor dem unbeschnittenen gebraucht, da der beschnittene Nichtisraelit, wenn er Verehrer JHVHs ist, soweit die Religion in Betracht kommt von dem Israeliten sich nicht unterscheidet. Ebenso kann dieses Verbum mit Bezug auf einen gemeinen Priester gebraucht werden, der sich die Rechte des Hohenpriesters anmasst; vgl. zu Lev. 16, 1.

אתו heisst hier nicht „mit ihm“, sondern „nächst ihm.“ Es soll dadurch ausgedrückt werden, dass die Söhne Aharons in der Bevorzugung die nächste Stelle nach ihm einnehmen. Ueber diese Bedeutung von את vgl. zu Gen. 9, 8 und sieh zu 1 Sam. 14, 45,

wo für das sinnverwandte עם dieselbe Bedeutung nachgewiesen ist. Auch מתוך will hier verstanden sein. Wie קצה nach der Ausführung zu Gen. 47, 2 den vorzüglichsten Teil einer als Gesamtheit gedachten Anzahl von Individuen ausdrückt, so bezeichnet nämlich das ihm entgngengesetzte תוך hier und öfter einen solchen Verband von Individuen mit Ausschluss seines vorzüglichsten Teiles; vgl. zu 1 K. 14, 7 und besonders zu 2 K. 4, 13.

Fasst man nun das über die einzelnen Ausdrücke oben Gesagte zusammen, so ergibt das Ganze den Befehl an Moses, seinem Bruder Aharon und dessen Söhnen in ihren Beziehungen zu JHVH gewisse Vorrechte zu erteilen, doch so, dass die Söhne ihrerseits dem Vater untergeordnet sein sollen.

Für לכהנו, das mit seinem Suff. Sing. weder hier noch V. 4 in den Zusammenhang sich fügen will, ist wohl an beiden Stellen וְכִהֲנוּ zu lesen und V. 41 zu vergleichen.

2. בגדי קדש heisst nicht heilige Kleider, denn solche können nicht gemacht werden, sondern Kleider für das Heiligtum, d. i., Kleider zum Tragen im Heiligtum während des priesterlichen Dienstes daselbst. Der Ausdruck לכבוד ולתפארת findet sich nur hier und V. 40, an beiden Stellen in Verbindung mit den Amtskleidern der Priester. Sonst paaren sich diese beiden Nomina nirgends, noch stehen sie irgendwo in der Poesie im Parallelismus einander gegenüber. Man darf daher mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass sie auch hier nicht gepaart sind, d. i., dass sie sich nicht zu einer gemeinsamen nähern Bestimmung sämmtlicher Kleider vereinen, sendern, wie Gen. 1, 18 der Ausdruck ביום ובלילה, distributiv zu fassen sind, sodass לכבוד die einen und לתפארת die anderen Kleider näher bestimmt. Für diese Fassung spricht auch die Wiederholung der Präposition bei תפארת. Dann aber kann כבוד nicht Synonym von תפארת sein, sondern muss etwas ganz anderes bedeuten als dieses. Aber was? In der Sprache der Mischna hat כבוד eine Bedeutung, die sonderbarer Weise weder bei Kohut, noch bei Jastrow, noch bei dem in der jüngsten hebräischen Lexikographie eine so grosse Rolle spielenden Levy sich findet, obgleich sie, namentlich in der Verbindung מפני הכבוד, sehr häufig ist. כבוד heisst im Neuhebräischen Anstand; vgl. Tamid 1, 1. Moed-Katon 3, 8. Babli Sabbath 12a und Jerusch. Joma Kap. 4 Hal. 5. Diese Bedeutung passt hier auf diejenigen Kleider, die, wie die כתנת und die מכנסים, nur zur Bedeckung der Blösse dienen, sehr gut. Danach heisst לכבוד ולתפארת für den Anstand und zum Staate. Im A. T. ist mir jedoch kein anderer Fall

bekannt, wo כבוד so gebraucht wäre. Der Ausdruck scheint daher in diesem Sinne schon mehr jüdisch als hebräisch zu sein.

3. דבר mit אל der Person heisst hier sie bestellen, mit ihr verabreden; sieh K. zu Ps. 40, 1 und vgl. englisch „to bespeak.“ Das Suff. in מלאתיו wird wohl besser gestrichen und חכמי לב als Objekt des Verbums gefasst; vgl. zu 31, 6.

4. Da eine Nominalform תַּקְטֵל im Hebräischen sonst nicht vorkommt, so scheint mir ת in תשבץ aus dem Vorherg. dittographiert zu sein. Wie שבץ zu sprechen wäre, lässt sich nicht sagen. Will man aber ת beibehalten, so muss man תַּשְׁבֵּץ mit langem Vokal in der Endsilbe oder תִּשְׁבֹּץ sprechen, welche beiden Formen gut hebräisch sind.

9. Für שהם liest man wegen את, das bei undeterminiertem Objekt nicht gut klassisch ist, besser nach Sam. השהם mit dem Artikel.

11. Eigentümlich ist hier der Gebrauch der Präposition in der Verbindung על שמות. Auf die Namen gravieren ist so gravieren, dass die Namen herauskommen. Gerade so gebrauchen die slavischen Sprachen ihre dem hebr. על entsprechende Präposition „na“. Die Slaven sagen z. B. studieren, „na doktora, d. i., um Doktor zu werden oder den Doktortitel zu erlangen. Wir werden diesem Gebrauch von על auch in den Propheten begegnen und noch einem andern, der von diesem nur um eine Schattierung verschieden ist.

12. לפני יהוה heisst hier, wie auch sonst sehr oft, im Heiligtum JHVHs oder im Dienste JHVHs, was in dieser Verbindung dasselbe ist.

14. Der Sing. von מגבלת, wenn dieses richtig überliefert ist, ist wohl מִגְבָּל, nicht מגבלה, da die meisten Substantiva der Form von מִקְטָל den Pl. auf ôth bilden, teils ausschliesslich, teils neben îm. Wahrscheinlicher aber ist מְגֻבָּלֹת als Partizip Pu. zu lesen.

15. In der Verbindung חשן משפט heisst משפט nicht Rechtsprechung, sondern schlechtweg Entscheidung; vgl. K. zu Ps. 119, 43. Mit der Rechtsprechung hatte das Orakel um die spätere Zeit, aus der die über die Herstellung der Stiftshütte und ihrer Geräte handelnden Stücke herrühren, nichts zu tun, wohl aber entschied es auch dann noch auf Befragen in allerlei sonstigen zweifelhaften Fällen.

17. טורים ist hier als das Mass bezeichnende Nomen im st. absol., und אבן als das Gemessene steht, wie das Arab. zeigt, im Acc. der nähern Beziehung. Diese Konstruktion ist bei allen Sub-

stantiven möglich, welche ein Mass bezeichnen, vorausgesetzt jedoch dass das Gemessene undeterminiert ist. Ist dies aber determiniert, so muss das Nomen des Masses in den st. constr. treten; vgl. 1 Sam. 17, 17.

21. An dieser Stelle heisst על שמות für die Namen. Das sieht man aus der Epexegese im zweiten Halbvers.

28. להיות ist = sodass es — das Bruststück — bleibe, sich halte. Ueber diese Bedeutung von היה vgl. zu 25, 15 und 27, 7.

35. Fasst man hier אהרן als Subjekt zu לשרת, so leuchtet nicht ein, warum dieser Ausdruck nur beim Obergewand gebraucht ist, da doch Aharon auch die anderen hier erwähnten Gewänder ausschliesslich während des Dienstes im Heiligtum trug; vgl. zu V. 2. Der Inf. ist daher auf מעיל zu beziehen und Aharon als Objekt zu fassen. Denn שרת heisst, wie schon früher angedeutet worden, eigentlich nicht dienen, sondern bedienen. Der משרת ist der Leibdiener seines Herrn, der für seinen Komfort sorgt und unliebsame oder lästige Besucher von ihm fern hält; vgl. 2 Sam. 13, 17. Dies war auch zum Teil die Funktion der Priester und Leviten als משרתים JHVHs; sie hielten Unbefugte von seinem Heiligtum fern. Aus didsem Begriff ergibt sich aber leicht der Begriff des schützenden, Gefahr abwehrenden Dienstes; vgl. Jes. 60, 7, wo שרת von den Opfertieren mit Bezug auf die Opfernden gebraucht ist. Diese letztere Bedeutung hat das Verbum hier. Danach ist der Sinn des Satzes der: Aharon soll es anhaben zum Schutze; sieh die Bemerkung zu 35, 19. Die Gefahr, vor der das Obergewand mit seinen Glöcklein dem Aharon Schutz gewähren soll, ist der Tod, von dem gleich darauf die Rede ist. Im zweiten Halbvers bezieht sich das Suff. in קולו auf אהרן, nicht auf מעיל. Denn קול mit Bezug auf jemanden, der sich bewegt, bezeichnet auch ohne weitern Zusatz das Geräusch, das er durch die Bewegung macht, vgl. Gen. 3, 8. 10. Durch die Glöcklein am Obergewande wurde das Geräusch, das Aharon im Gehen machte, ungleich lauter.

36. Die Aufschrift קדש ליהוה bezieht sich weder auf die Platte, noch auf den sie tragenden Aharon, sondern auf die Heiligtümer, denen er vorstand. Die Platte war somit das Amtsschild des Hohenpriesters.

38. Aharons Amt, als dessen Abzeichen er die Platte mit der Aufschrift auf der Stirn trug, legt ihm die Verantwortlichkeit auf für irgend welche Verfehlung hinsichtlich der Heiligtümer JHVHs. Im zweiten Halbvers liest die alte rabbinische Exegese heraus,

dass die Platte sühnende Kraft hatte; vgl. Pesachim 16b. Für den Unbefangenen besagen die Worte nur, dass Aharon die Platte als Abzeichen seines Amtes beständig tragen soll, was zur Folge haben wird, dass den Israeliten JHVHs Wohlgefallen zu Teil werden wird. Denn das Amtsschild auf seiner Stirn wird Aharon beständig an die Pflichten seines Amtes erinnern, sodass er dessen getreulich wartet und bei den Heiligtümern JHVHs nichts vorfällt, was dessen Wohlgefallen im Wege stehen könnte.

40. Ueber לכבוד ולתפארת vgl. die Bemerkung zu V. 3. Von den hier genannten Gewändern der Söhne Ahrons als gemeine Priester war eigentlich der אבנט das einzige Stück, das לתפארת diente; vgl. Jes. 22, 21. Denn die מגבעת, im Unterschied der מצנפת Aharons, war eine schmucklose Kopfbedeckung, die für den Orientalen Anstandssache ist.

XXIX.

4. In אהל מועד hat das Bestimmungswort niemals den Artikel. Dieser Umstand zeugt für das hohe Alter dieser Bezeichnung für das Heiligtum. Was den zweiten Halbvers betrifft, so ist das rituelle Waschen der Priester wie auch das Anziehen ihrer Amtskleider selbst ein Dienst am Heiligtum. Deshalb durften Aharon und seine Söhne vor ihrer Salbung und formellen Einsetzung dies selber nicht tun. Moses musste sie waschen und anziehen.

9. אהרן ובניו, welches LXX noch nicht haben, ist ein späterer Einsatz, der den Zweck hat, nachträglich auch für Aharon einen אבנט, der V. 5 fehlt, vorzuschreiben. Sam. verfolgt denselben Zweck durch einen ähnlichen Einsatz in V. 5. Der אבנט war das eigentliche Abzeichen jedes hohen Amtes; vgl. Jes. 22, 21. Im Falle Aharons wurde jedoch dieses Kleidungsstück durch den חשב האפוד ersetzt. Später nahm man an, dass die Amtskleider der gemeinen Priester aus vier, und die des Hohenpriesters aus acht Stücken bestanden, wobei für den Hohenpriester nicht nur die Platte, sondern auch die מכנסים mitgezählt wurden, vgl. Joma 7, 5, obgleich letztere 28, 42 nur für Aharons Söhne als gemeine Priester vorgeschrieben sind. Da aber der חשב האפוד, der nach 28, 8 aus einem Stück mit dem אפוד bestand, als Stück für sich nicht gezählt werden konnte, musste man, um die Achtzahl zu bekommen, auch dem Hohenpriester einen אבנט geben. Dies veranlasste hier den spätern Einsatz. Zu beachten ist noch, dass dieses Stück, bedeutend älter als das vorherg., die 28, 42 vorgeschriebenen Beinkleider nicht kennt; vgl. zu 20, 26.

Ueber die Wendung מלא את יד פ׳ = in ein Amt einsetzen, einweihen, liesse sich arab. مَلَأ Machthaber vergleichen.

10. ידיהם ist = je eine ihrer Hände; vgl. Lev. 1, 4. 3, 8. 13 und öfter. Nur in einem einzigen Falle werden für diese Zeremonie beide Hände verlangt, dann heisst es aber auch ausdrücklich שתי ידיו; vgl. Lev. 16, 21.

14. פרש heisst nicht Unrat schlechthin, sondern bezeichnet den Mist, der im Magen eines geschlachteten Tieres sich befindet. Sicher ist nur so viel; wahrscheinlich aber bezeichnet der Ausdruck auch den Mist im Magen eines lebendigen Tieres. Von dem Augenblick an, wo der Mist den Magen verlassen hat, heisst er nicht mehr פרש, sondern צפיע; vgl. Ez. 4, 15.

15. Für וסמכו hat Sam. וסמך wie V. 10 und 19, was vorzuziehen ist. Denn in solchen Fällen ist bei vorangehendem Verbum der Gebrauch des Sing., wie schon früher bemerkt, eleganter und darum häufiger.

22. Der zweite Halbvers gibt den Grund an, warum die rechte Keule, die sonst Priesterdeputat ist, in diesem Falle auf den Altar kommen soll; vgl. die Bemerkuug zu V. 26.

24. אתם beziehen die meisten Erklärer auf הכל, eine Fassung die wegen des Suff. Pl. falsch ist. Baentsch, der dieses Suff. richtig auf Aharon und seine Söhne bezieht, irrt wiederum, indem er והנפת kausativ fasst und übersetzt: „und lass sie damit die Zeremonie des Webens ausführen". Im Kommentar folgt dann eine unerquickliche theologische Erörterung zur Erklärung, wie es kommt, dass in diesem Falle die Ceremonie des Webens nicht wie sonst mit den dem Priester zufallenden Stücken, sondern gerade umgekehrt mit den Stücken vorgenommen wird, die auf dem Altar verbrannt wurden. Tatsächlich aber ist an dieser Stelle eigentlich gar nicht von dem Weben der Opferstücke die Rede. Alles Weben geschah durch den Priester, vgl. Lev. 14, 24. 23, 11. 20, nicht durch den Darbringer des Opfers, den hier Aharon und seine Söhne repräsentieren. (Hierdurch allein wird schon die kausative Fassung von והנפת unmöglich, abgesehen davon, dass sie ein transitives Kal von נוף voraussetzt, das nicht existiert; denn Pr. 7, 17 liegt, wie dort gezeigt werden wird, eine falsche Punktation vor. Von dem Opfer, um das es sich hier handelt, soll nach V. 26 mit dem Bruststück und zwar von Moses, der während der siebentägigen Einweihe als Priester fungierte, diese Ceremonie vorgenommen werden; vgl. Lev. 8, 29. In diesem speziellen Falle aber gilt die

symbolische Handlung der Tenupha Aharon und seinen Söhnen. Später, als Aharon bereits im Amte war und die Leviten gewidmet werden sollten, vollzog er als Hohepriester an ihnen die Tenupha als symbolische Handlung der feierlichen Widmung; vgl. Num. 8, 18. 21. Jetzt, wo der Opferkultus eingeführt und Aharon und seine Söhne als Priester eingeweiht werden sollen, kann nur Moses als fungierender Priester die betreffende Handlung an ihnen vollziehen. Während der heiligen Handlung müssen Aharon und seine Söhne sämtliche Opfergaben an JHVH, sowohl diejenigen, die auf dem Altar verbrannt werden als auch die, welche die Priester künftig aus seiner Hand erhalten sollen, auf den Händen haben, sodass alles zusammen, Priester und Opfergaben, formell und feierlich JHVH gewidmet werden und von ihm die Weihe erhalten mögen.

25. Nach der traditionellen Fassung läge hier eine Vorschrift vor, dass der zweite Widder auf dem Altar über dem ersten, dem Ganzopfer, verbrannt werde. Eine solche Vorschrift ist aber deshalb nicht wahrscheinlich, weil sie sich im ganzen Opferritual nicht wiederholt. Wir müssen jedoch hier, wo eine überzeugende Widerlegung wegen des dem betreffenden Opfer tatsächlich vorangegangenen Ganzopfers nicht gut möglich ist, die herkömmliche Fassung auf sich beruhen lassen, verweisen aber auf unsere Bemerkung zu Lev. 3, 5, woraus der wahrscheinlichere Sinn dieser Stelle klar hervorgehen wird.

26. Von diesem Opfer der Priesterweihe fiel Moses nur die Brust zu, während die rechte Keule nach V. 22 auf den Altar kam. Dies erklärt sich aus den dabei obwaltenden Umständen. Denn von dem sogenannten Friedensopfer, dem dieses Opfer seinem Charakter nach gleichkam, wurde, wie zu Lev. 7, 31. 32 gezeigt werden soll, nur die rechte Keule an den bei der betreffenden Opferung fungierenden Priester abgegeben, während die Brust der ganzen zur Zeit im Heiligtum diensttuenden Priesterabteilung zufiel. Das übrige Fleisch, soweit es nicht auf dem Altar in Rauch aufging, durfte der Darbringer des Opfers verzehren. Bei unserem Opfer der Priesterweihe ist Moses der alleinige Priester. Um nicht einen Präzendenzfall zu liefern, in dem ein einziger Priester beide Deputate erhalten hätte, soll Moses nur eines bekommen. Das Natürlichste wäre freilich, dass dem Moses als fungierenden Priester dessen Teil, die rechte Keule, zufallen sollte. Doch gereicht es Moses zur grössern Ehre, dass er als alleiniger Reprä-

sentant eines ideellen Priestertums die Brust, das Deputat der diensttuenden Priesterschaft, erhält, während das andere Stück, die rechte Keule, in Ermangelung einer passendern Disposition auf den Altar kommt; vgl. zu V. 22. אשר לאהרן ist zu streichen. Der Ausdruck beruht hier auf Missverständnis von מאשר לאהרן im folg. Verse.

27. אשר הונף bezieht sich auf חזה התנופה und אשר הורם auf שוק התרומה. Diese von den Arabern ضَمّ وَنَشْر genannte Konstruktion, wobei das dritte Glied dem ersten und das vierte dem zweiten entspricht, ist im Hebräischen nicht nur in der Poesie, wo sie jedoch meistens verkannt worden, sehr häufig, sondern findet sich hie und da auch in der Prosa; vgl. Jer. 34, 9 und sieh zu Deut. 22, 25—27. Beim zweiten Halbvers sind hier alle Erklärer im Dunkeln. Um diese Worte richtig zu verstehen, darf man nicht vergessen, dass bei diesem Opfer Moses den Priester repräsentiert, während Aharon und seine Söhne als die Darbringer des Opfers gelten. Bei Erwäguug dieses Umstands wird man מאשר לאהרן ומאשר לבניו nicht als müssige nähere Bestimmung zu מאיל המלואים fassen, als wäre das Ganze = von dem Weiheopferwidder, dem Aharons und seiner Söhne, wofür es korrekt hebräisch מאשר לאהרן ולבניו, ohne Wiederholung von מאשר, heissen müsste. Die Wiederholung der nota relat. zeigt deutlich, dass in den beiden Relativsätzen nicht von dem Widder als Opfer, welches im gemeinschaftlichen Namen Aharons und seiner Söhne dargebracht wurde, die Rede ist, sondern von etwas in Verbindung mit diesem, worin Aharon und seine Söhne sich teilen, wovon er seinen und sie ihren bestimmten Teil erhalten. Gemeint ist das vom Opfer nach allen Abgaben zurückgebliebene Fleisch. Danach hängt nur die Präposition in מאיל von הורם ab, während sie in מאשר beidemal zur Konstruktion des Verbums an der Spitze des Verses gehört und dem من البيان der Araber entspricht. קִדֵּשׁ מִן heisst eine Sache weihen, sodass sie im Vergleich zu einer andern heilig ist. Ueber die Ausdrucksweise vgl. die Wendung מְקֻדָּשׁ מִן in der Sprache der Mischna Kelim 1, 7 ff. Danach ist der Sinn des Ganzen der: indem er von diesem Opfer sich als dem fungierenden Priester die Brust nimmt und die rechte Keule (welche eigentlich der ganzen diensttuenden Priesterschaft zufallen sollte, aber nicht zufallen kann, weil es zur Zeit eine solche Priesterschaft noch nicht gibt) auf dem Altar in Rauch aufgehen lässt, soll Moses diese beiden Opferteile für alle Zukunft weihen, sodass sie heilig seien im Vergleich zu dem Rest des Fleisches, der sonst

dem Darbringer des Opfers und darum in diesem Falle dem Aahron und seinen Söhnen zufällt, die ihn repräsentieren.

29. Streiche בהם, welches schon als jüngere Form neben dem gleich darauf folgenden בם sich als späterer Zusatz zu erkennen gibt. Der Zusatz beruht auf Missverständnis von משחה, welches man im Sinne von „salben“ fasste, wie dies noch jetzt allgemein geschieht. Tatsächlich ist משחה hier ein Substantiv, nicht Inf. Das Nomen drückt sonst ein erbliches Deputat eines Beamten aus, das auf Salbung des Ahnen, der der erste im Amte war, basiert; vgl. Num. 18, 8. Hier stellt משחה die Kleidung als Abzeichen des Amtes dar, womit erbliche Rechte verbunden sind. Diese Fassung gewinnt an Wahrscheinlichkeit dadurch, dass, während uns Num. 20, 28 ausdrücklich gesagt ist, dass Aharons Amtskleidung nach dessen Tode sein ihm nachfolgenden Sohn Eleasar trug, nirgends eine Salbung des letztern erwähnt wird. Und dies ist ganz natürlich; denn, wie an einer andern Stelle nachgewiesen werden wird, bedeutete die Salbung in Verbindung mit der Einsetzung in ein Amt die Erblichkeit des Amtes. Nach einer Kerithoth 5 b angeführten spätern Barajtha soll zwar jeder Hohepriester, selbst wenn schon sein Vater Hohepriester war, gesalbt worden sein. Aber die Talmudisten der spätern Zeit wussten über solche Dinge sehr wenig. — Die Voraussetzung, dass Aharons Kleider jedem Nachfolger passen werden, erklärt sich aus der Beschaffenheit orientalischer Gewänder, die weit genug sind, für jeden Menschen.*) Auf das genaue Passen kann es hier nicht ankommen. Dagegen ist der Umstand, dass die unausbleibliche Austragung der von Vater auf Sohn vererbten Gewänder nicht in Betracht gezogen wird, höchst charakteristisch für die Naivität des Verfassers.

30. הכהן ist in dieser Verbindung so viel wie אשר יכהן; כהן ist hier also streng Partizip. Wohl zu beachten ist der den Nachfolger Aharons beschreibende Relativsatz, woraus hervorgeht, dass der gemeine Priester nur den Vorhof, wo der Opferaltar stand, aber nicht das eigentliche Heiligtum betreten durfte, ausgenommen den Eintritt zum Zwecke des Auseinandernehmens der Stiftshütte beim jedesmaligen Aufbruch, das Aharon allein unmöglich bewerkstelligen konnte; vgl. Num. 4, 5. Aiese Ausnahme ist hier durch den Zu-

---

*) Aus dieser Beschaffenheit orientalischer Kleider erklärt sich die semitische Bezeichnung für den, der sie verfertigt. Während nämlich wir diesen Schneider nennen, wird er in den semitischen Sprachen vom Nähen benannt, weil der Schnitt der Kleider für den Orientalen von keinem Belang ist.

satz לשרת בקדש angedeutet. Denn das Auseinandernehmen war kein Dienst im Heiligtum.

31. איל המלאים bezeichnet hier das ganze Fleisch dieses Opfertiers nachdem die oben genannten Abgaben davon genommen sind; vgl. zu 25, 34.

33. Subjekt zu ואכלו ist אשר, und dieses birgt in sich den demonstrativischen Begriff, der durch den Relativsatz beschrieben werden soll; vgl. Gen. 38, 10 und sieh zu Gen. 34, 13. Der Sinn ist: und *die* sollen sie verzehren, für deren Einsetzung und Einweihung die Riten der Sühne damit vollzogen wurden. Im zweiten Halbvers ist unter זר jeder zu verstehen, der nicht JHVHs קרוב im engern Sinne ist; sieh zu 28, 1. Wie זר dem קרוב in seiner gewöhnlichen Bedeutung entgegengesetzt ist, so auch in dieser speziellen Bedeutung.

34. קדש ist hier in einem speziellen Sinne gebraucht. Heilig im gewöhnlichen Sinne des Wortes war ja das Fleisch auch Tags zuvor: aber jetzt ist es in einem gewissen Sinne *tabu* geworden und darum darf es nicht genossen werden. Ueber diese Bedeutung des Nomens vgl. den Gebrauch des Verbums Deut. 22, 9 und sieh hier die folg. Bemerkung.

37. יקדש ist hier ungefähr im Sinne von קדש in V. 34 zu verstehen. Selbstverständlich sind die Priester, die doch nicht umhin konnten, mit dem Altar in Berührung zu kommen, von dieser Vorschrift ausgeschlossen. Aber immerhin musste die Verordnung sehr lästig und geradezu gefährlich sein. Eine solche gefährliche Verordnung aber muss ihren besondern praktischen Grund haben. Was dieser Grund war, lässt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Ich vermute aber, dass man durch diese Verordnung der Unsitte steuern wollte, wonach jemand, dem Todestrafe drohte, zum Altar sich flüchtete und daran klammerte; vgl. 21, 14 und 1 K. 1, 50. Ein solcher armer Teufel lud dadurch auf sich zu den andern Sünden auch noch die, dass er als Unbefugter mit dem Altar in Berührung kam. Durch unsere Verordnung hoffte man, dieser Unsitte ein Ende zu machen. Denn jetzt wusste der arme Sünder ganz bestimmt, dass sein Versuch, sich durch Klammerung an den Altar das Leben zu retten, fruchtlos sein muss, da er, wenn er der augenblicklich drohenden Todesstrafe entging, gleich darauf als Tabu dem Tode verfiel. Ueber Tabu in Folge der Berührung dessen, was hochheilig ist, vgl. zu 29, 13 und über das, was in der Sprache des Gesetzes Berührung heisst, zu Num. 4, 15.

43. Für ונעדתי bieten die alten Versionen Verschiedenes, was wohl Beachtung verdient, weil mit ersterem wo das gesamte Israel in Betracht kommt viel zu viel gesagt ist. Nach 25, 22 und 30, 6 stellt sich JHVH im Heiligtum ein speziell für die Unterredung mit Moses allein. בכבדי ist = durch meine Gegenwart; vgl. 26, 7.

46. Der zweite Halbvers bildet nicht einen Satz für sich, sondern יהוה אלהיכם ist Apposition zum Suff. in לשכני, und אני vermittelt als تاكيد diese Apposition, die, zu einem Suff. gehörend, ohne solche Vermittlung unstatthaft wäre; vgl. Num. 3, 41. 1 K. 1, 26. Dan. 8, 1. Esra 7, 21 und sieh besonders zu Num. 3, 13.

XXX.

1. מקטר wäre eines der sehr wenigen Substantiva der Form מִקְטָל, die, wie מסתר und מַעְלָל, von Stämmen kommen, von denen das Verbum in Kal nicht im Gebrauch war. Sam. hat dafür מקטיר, was aber schwerlich richtig ist. Die alten Rabbinen scheinen מִקְטַר gelesen zu haben, vgl. Midrasch rabba Lev. Par. 7 gegen Ende, doch ist auch das nicht befriedigend. Höchst wahrscheinlich ist das vorherg. Wort מִזְבַּח als st. constr. zu sprechen und מקטר als Variante dazu zu streichen. Dieser Altar hiess demnach מזבח קטרת, vgl. 31, 8, und schon dieser unpassende Namen zeigt, dass das ganze diesen Altar betreffende Stück secundär ist. Wäre das Stück ursprünglich, müsste es irgendwo in Kap. 27 seinen Platz haben. Auch in den im unmittelbar vorhergehenden Stücke enthaltenen Vorschriften über die Riten der Einweihung wird dieser Altar nicht erwähnt, was, namentlich bei einem so hochwichtigen Gegenstand sicherlich nicht der Fall wäre, wenn jene ältere Quelle von einem Räucheraltar wüsste.

3. קיר heisst nie Mauer, wie die Wörterbücher angeben, sondern stets nur feste, massive Wand aus Stein oder aus Holz, wie hier, im Unterschied von כתל, welches die Wand einer Lehmhütte bezeichnet.

4. שתי טבעות kann nicht ohne weiteres heissen „je zwei Ringe“, wie der Ausdruck bei Kautzsch wiedergegeben ist. Nach dem Wortlaut unseres Textes wird für diesen Altar, der im Unterschied von den andern viel umfangreichern Geräten, dem Tische und dem Opferaltar, bloss eine Elle mass, an beiden Seiten nur je ein Ring vorgeschrieben, der, oben in gleicher Entfernung von beiden Ecken angebracht, auch vollkommen genügte. על שני צדיו ist nach על שתי צלעתיו nur scheinbar überflüssig. Nur sehr wenige Erklärer haben

es versucht, und keinem ist es gelungen, den fraglichen Ausdruck zur Geltung zu bringen. Man hilft sich, wie man eben kann. Kautzsch geht der Schwierigkeit aus dem Wege, indem er צלע hier im Sinne von „Ecke“ fasst, welchen Sinn das Nomen aber nicht haben kann. Baentsch wiederum erklärt על שתי צלעתיו einfach als Randglosse. Das ist sehr leicht getan. Die Frage ist nur, muss man das tun? Die Schwierigkeit, die hier teils zu völlig unwissenschaftlichem Verfahren, teils zum Gebrauch des wohlfeilsten aller exegetischen Mittel geführt hat, beruht auf der Annahme, dass צד und צלע ganz dasselbe sind. Diese Annahme ist aber falsch. In der Beschreibung der Lade z. B., die ein Oblongum bildete, da genügt צלע, um die Langseite auszudrücken, schon deshalb, weil es niemandem einfallen könnte, die Ringe an den Breitenseiten anzubringen, wobei auf dem Zuge die bedeutende Länge des Gegenstandes unbequem zwischen die Träger käme. Hier aber, wo ein quadrater Gegenstand von geringem Umfang beschrieben wird, wäre שתי צלעתיו allein zu unbestimmt, da man den Ausdruck auch von irgend welchen zwei Seiten verstehen könnte, die miteinander einen Winkel bilden. Um die beiden Seiten als einander entgegengesetzte zu bezeichen, musste צלעתיו durh צדיו näher bestimmt werden. Denn צד heisst eigentlich etwas Entgegengesetztes; vgl. arab. ضِدّ welches nur diesen Begriff ausdrückt. So führt z. B. ein von Freytag oft genanntes lexikalisches Werk Ambaris, welches Wörter von je zwei oder mehr entgegengesetzten Bedeutungen behandelt den Titel كتاب الضداد. Allerdings hätte der Verfasser על שתי צלעתיו weglassen können; allein Fälle, wo ein allgemeiner Ausdruck neben einem speziellern vorkommt, der ihn erklärt, sind im Alten Testament so häufig, dass dies, besonders hier, nicht auffallen kann. Ich sage „besonders hier“, weil der Verfasser in der langen Beschreibung der Stiftshütte förmlich zu schwelgen scheint und darum sie solange zu machen sucht, als er nur irgendwie kann; vgl. zu 36, 8.

8. Der erste Halbvers ist sicherlich späterer Einsatz. Nach V. 7 wurde nur einmal täglich und zwar am Morgen geräuchert; vgl. K. zu Ps. 141, 2. In einer ursprünglichen Vorschrift über das Räuchern jeden Abend würde auch die Zeitangabe wie V. 7b in distributivem Sinne wiederholt sein.

9. קטרת זרה ist Räucherwerk auf dem Altar verbrannt von jemandem, der entweder gar nicht JHVHs קרוב ist oder doch nicht in dem erforderlichen Grade; sieh zu 29, 33 und vgl. den Ausdruck אש זרה Lev. 10, 1.

12. ראש heisst niemals Summe oder Anzahl, sondern höchstens die Hauptsache, das Hauptsächliche, und diese Bedeutung hat das Wort hier. Denn נשא ראש פ׳ heisst, wo eine Gesamtheit in Betracht kommt, das Wesentliche aufnehmen, die Anzahl ihrer Individuen dem Kern nach feststellen. Daher wird der Ausdruck hier wie auch Num. 1, 2. 26, 2 von den Waffenfähigen des Volkes und Num. 4, 22 von der Zählung der dienstfähigen Leviten gebraucht. Von der allgemeinen Zählung der Leviten und Erstgeborenen im gesamten Volke, wobei auch Kinder von vier Wochen mitgerechnet wurden, heisst es dagegen Num. 3, 15 und 40 פקד. Und weil נשא ראש eine andere Art Zählen bezeichnet als פקד, kommen Num. 1, 49, wo nachdrücklich gesagt werden soll, dass die Leviten unter keinen Umständen mit dem übrigen Volke zusammen gezählt werden dürfen, beide Ausdrücke in Anwendung, um jede der beiden Zählungsweisen zu umfassen.

13. מחצית bezeichnet die genaue Hälfte, im Unterschied von חצי, welches den Teil von etwas ausdrückt, das irgendwie in zwei geteilt ist. Dass unser Nomen auch Mitte heisst, wie die Wörterbücher angeben, ist nicht wahr. Neh. 8, 3, welche Stelle man dafür anzuführen pflegt, liegt, wie dort gezeigt werden soll, ein Schreibfehler vor. בשקל הקדש ist = nach dem Sekel, der in Sachen des Heiligtums in Anwendung kommt. Dieser Sekel des Heiligtums war nach der spätern Tradition, deren Richtigkeit sich gleich ergeben wird, doppelt so viel als der gewöhnliche Sekel; vgl. Bechoroth 5a. Im zweiten Halbvers ist der Schlusssatz nach dem uns vorliegenden Texte völlig überflüssig. Ausserdem ist die Einteilung des Sekel in Geras späten Ursprungs. In der ältern Zeit war die Einteilung in halbe und Viertel Sekel; vgl. Gen. 24, 22 und 1 Sam. 9, 8. Es ist daher nicht anzunehmen, dass die Einführung der Gera älter ist als die Einführung des Dezimalsystems. Aus diesen Gründen ist hier עשר für עשרים zu lesen. So kommt der Schlusssatz zur Geltung, denn der Sinn des Ganzen ist dann der: zehn Gera machen einen gewöhnlichen Sekel, der aber nur ein halber Sekel ist bei einer Gabe an JHVH. Ueber den Sing. von גרה bei der Zehnzahl ist Ez. 45, 1 zu vergleichen. Ez. 45, 12, wo der Text heillos verderbt ist, kann nichts beweisen.

18. כיור ist der Wasserbehälter, dem das Waschwasser entnommen wird, nicht das Becken, worin man sich wäscht. Wenn das Nomen letzteres bedeutete, wie allgemein angenommen wird, so müsste es V. 19 mit Bezug darauf בו statt ממנו heissen. Aus

dem Behälter liess sich der Priester das Wasser über die Hände und Füsse laufen. Das Fussgestell des Behälters hatte wahrscheinlich einen Vorsprung mit Vertiefung zur Aufnahme des ablaufenden Waschwassers. Sonst wäre das Fussgestell unnötig gewesen.

23. ראש verbindet man besser nach LXX mit dem Folg.; vgl. Ct. 4, 14. Das Nomen heisst aber nicht „das Beste“, wie man gewöhnlich hier übersetzt. Das wäre מיטב oder מבחר. Nach einer frühern Bemerkung kann ראש die Hauptsache und das Hauptsächliche bedeuten; hier bezeichnet der Ausdruck den Extrakt eines Stoffes. Im Unterschied von den Spezereien des Räucherwerks, mit Bezug auf welche V. 34 ראש fehlt, kamen für das Salböl die wohlriechenden Stoffe nicht in natura sondern in ihrer Essenz zur Verwendung. Für das in Verbindung mit מר nur hier vorkommende דרור hat man die Bedeutung „das Sichergiessen“ erfunden, die das Wort nicht hat. Die fliessende Myrrhe heisst Ct. 5, 13 מר עבר, nicht מר דרור. Für דרור ist hier ohne Zweifel בָּרוּר zu lesen, wie auch LXX, die das Wort ἐκλεκτῆ wiedergeben, offenbar gelesen haben. Doch heisst das Partizip hier nicht „ausgewählt“, sondern „rein“, „klar“; vgl. Onkelos, der דכיא dafür hat.

25. אתו antizipiert שמן, daher das Suff. masc.; vgl. V. 25 das קטרת antizipierende אתה.

28. Sieh zu 29, 37. Hier werden ausser dem grossen Altar auch der kleinere, der Tisch und der Leuchter für hochheilig und alles, was sie berührt für tabu erklärt. Danach will scheinen, dass, wie der Opferaltar, auch jedes andere dieser Geräte des Heiligtums unter gewissen Umständen einen sich an dasselbe Klammernden vor Todesstrafe schützte, dass man sich aber gewöhnlich an den Opferaltar klammerte, weil dieser, im Vorhof des Heiligtums befindlich, von allen Geräten am zugänglichsten war.

32. Für ייסך, das eine Unform ist, lies nach Sam. יוּסַךְ als Hoph. von סוך. In dieser Konjugation heisst das Verbum „als Salböl gebraucht werden“. Die Konstruktion mit על der Person ist ungefähr wie Gen. 27, 16 הלביש על.

34. Das zweite סמים ist offenbar für ein anderes, eine gewisse Art Spezerei bezeichnendes Wort verschrieben. Was das ursprüngliche Wort war, lässt sich jedoch nicht ermitteln.

35. ממלח kann nicht heissen gesalzen, denn es ist lächerlich anzunehmen, dass diese Spezereien mit Salz vermengt waren. Das fragliche Wort ist wahrscheinlich מָמְלָח oder מֻמלח zu sprechen. Hoph. von מלח wird Ez. 16, 4 vom Abwaschen eines neugeborenen

Kindes mit Salzwasser gebraucht. Hier heisst das Partizip einfach gesäubert.

36. ונתת ממנה וגו׳ kann nicht vom Abbrennen auf dem Altar verstanden werden, schon wegen des unmittelbar Vorherg. nicht, da was verbrannt werden soll, nicht vorher feingerieben zu werden braucht. Man hat hier übersehen, dass es auch im vorherg. Satze nicht אתה, sondern ממנה heisst. Es wurde also nur ein Teil dieser Spezereien, nicht das Ganze zerrieben. Danach haben wir hier eine Verordnung, einen Teil der gesamten Spezereien im Heiligtum zum Wohlgeruch niederzulegen. Nur dieser Teil wurde zu feinem Pulver zerrieben, um den Duft stärker zu machen; vgl. zu 31, 11.

XXXI.

2. Verbinde בשם gegen die Accente mit dem Folgenden und vgl. Jes. 44, 3. Der Vers teilt sich dann bei ראה ab. קרא בשם פ׳, worin שם im st. constr. steht, heisst speziell berufen.

3. In בחכמה ובתבונה ובדעת dient die Präposition zur nähern Bestimmung von רוח אלהים und gibt das an, worin der göttliche Geist in diesem Falle sich kundgab. In ובכל aber dient ב demselben Zwecke hinsichtlich der drei genannten Gaben. Waw in letzterem Worte ist erklärend und = und zwar. Die erstere Spezifizierung besagt, dass sich der göttliche Geist in Bezalel nicht etwa in prophetischer Gabe, sondern in praktischer Weisheit kundgab, während letztere diese praktische Weisheit auf das Werk der Hände beschränkt. Fertigkeit, wodurch man מלאכה hier wiederzugeben pflegt, kann das Wort nicht heissen.

6. Ueber die spezielle Bedeutung, in der die Präposition את an dieser Stelle gebraucht ist, sich zu 28, 2. Für ובלב כל ist nach LXX ולכל zu lesen. Die Korruption ist hauptsächlich durch irrtümliche Wiederholung des Kaph entstanden. Unter כל חכם לב sind die Künstler zweiten Ranges gemeint, mit deren Bestellung Moses schon früher betraut war; vgl. 28, 3.

10. Unter בגדי השרד kann nichts anderes verstanden werden als die Num. 4, 6 ff. genannten feinern Schutzdecken für die verschiedenen Geräte des Heiligtums. Die Etymologie von שרד ist nicht sicher. Möglich, dass das Wort mit שָׂרַד bleiben, eine Katastrophe überleben zusammenhängt. Danach wäre בגדי השרד = Ueberzüge zur Erhaltung ihrer Gegenstände; vgl. zu 35, 19. בגד heisst nicht nur Kleid, sondern auch ein Tuch und sogar Tuch als Stoff; vgl. arab. ثوب.

11. Aus dem Ausdruck קטרת הסמים לקדש will scheinen, dass קטרת הסמים in diesem Stücke verschieden ist von קטרת. Letztere wurde auf dem kleinern Altar verbrannt; von ersterer dagegen wurde etwas pulverisiert und zum Wohlgeruch im Heiligtum niedergelegt. Wenn nach einiger Zeit der Wohlgeruch verduftet war, wurde die eine Handvoll entfernt und eine frische an ihre Stelle getan; sieh zu 30, 36.

13. Hier folgt das Stück über den Sabbath am Schlusse sämtlicher Anweisungen über die Anfertigung des Heiligtums, und dem Berichte über die Ausführung derselben geht ein ähnliches Stück über den Sabbath voran; vgl. 35, 2. 3. Manche Erklärer erblicken in dieser Verquickung des Sabbathgebots mit dem Werke der Stiftshütte eine Andeutung, dass auch die Arbeit an dieser wie auch an jedem andern heiligen Werk am Sabbath eingestellt werden muss. Allein so etwas würde eher mit ein paar Worten ausdrücklich gesagt als durch eine zweifache Wiederholung bloss angedeutet sein. Uebrigens wurde im Heiligtum am Sabbath geopfert, und es ist daher anzunehmen, dass auch bei dessen Herstellung der Sabbath nicht berücksichtigt wurde. Mir scheint das Arrangement der Verquickung des Sabbatgebots mit der Herstellung der Stiftshütte aus einer spätern Zeit herzurühren und einen ganz andern Zweck zu haben. Später entnahm man nämlich der Herstellung der Stiftshütte und den dabei nötigen Hantierungen den Masstab für das, was bezüglich des Sabbaths Arbeit heisst; vgl. Sabbath 49b. Wegen dieser Beziehung, in welche das sogenannte mündliche Gesetz den Sabbath zur Herstellung der Stiftshütte bringt, liessen sich die Redaktoren des Pentateuchs es gelegen sein, in den Bericht über den Bau und die Ausstattung des Heiligtums Stücke über den Sabbath einzuschalten, um so den rabbinischen Sabbathgesetzen eine Handhabe zu geben.

17. Durch die Setzung von ביני ובין בני ישראל vor אות, die nicht gut klassisch ist, gibt sich dieser Passus als spätere Zutat zu erkennen. Ueber die wahrscheinlichere Aussprache von וינפש sieh zu 23, 12.

18. Ueber den Sinn des Ausdrucks אצבע אלהים vgl. die Bemerkung zu 8, 15.

XXXII.

1. Pil. von בוש heisst enttäuschen. Beschämen und Enttäuschen sind für den Hebräer ein Begriff, und er drückt daher beide durch das-

selbe Verbum aus. ל in לרדת gibt die nähere Beziehung an. Moses hatte enttäuscht im Herunterkommen, d. i., hinsichtlich seines erwarteten Herunterkommens, das ausgeblieben war. Danach hatte Moses dem Volke nicht gesagt, dass er so lange ausbleiben würde. Im zweiten Halbvers ist die Fassung von משה als Apposition zu זה ebenso falsch wie „jener Mann Moses“ als Wiedergabe von זה משה האיש. זה weist auf den Satz לא ידענו וגו׳ hin, und der Sinn des Ganzen ist „so steht es um Moses, den Mann, der uns aus dem Lande Aegypten befreit hat: wir wissen nicht, was aus ihm geworden ist“. Ueber die Ausdruckweise vgl. zu Jos. 9, 12. Ez. 5, 5. Ct. 7, 8 und sieh oben zu 14, 12. Der Gebrauch von איש bei משה soll nach den Quellenanalytikern Elohistisches Merkmal sein, und man beruft sich dabei auf 11, 3. Tatsächlich aber haben die beiden Fälle mit einander gar keine Aehnlichkeit. An jener Stelle hätte das dem Eigennamen vorangestellte האיש ebenso gut wegbleiben können; hier aber ist האיש als Apposition wegen des unmittelbar darauf Folgenden fast unentbehrlich. Denn wie im Hebräischen ein Personennamen kein attributives Adjektiv zu sich nimmt, so wird er auch nicht leicht durch einen Relativsatz näher beschrieben. Wo eine solche Beschreibung nötig wird, tritt in der Regel ein passender Gattungsname als Apposition zu dem Eigennamen; vgl. die häufige Wendung אני יהוה אלהיכם אשר gegen das nicht minder häufige blosse אני יהוה wenn kein Relativsatz darauf folgt. — נקהל mit על der Person kommt immer nur mit Bezug auf einen drohenden Haufen vor, wie hier; vgl. Num. 16, 3. 17, 7 und 20, 2. Zu beachten ist, dass das Volk Aharon auffordert, ihm einen Gott herzustellen und nicht selber einen solchen macht. Dies scheint vorauszusetzen, dass Aharon bereits Priester ist. Hätte Aharon das Kalb vor seiner Einsetzung als Priester gemacht, so würde sie auch niemals stattgefunden haben; so aber war Aharon einmal gesalbt, und dies konnte, wie anderswo gezeigt werden soll, nicht mehr rückgängig gemacht werden.

2. Streiche בניכם, das LXX nicht zum Ausdruck bringen, das aber der hebräische Abschreiber aus Gewohnheit schrieb. Aus keiner andern Stelle im A. T. geht hervor, dass israelitische Männer Ohrringe trugen; dagegen zeigt die Art und Weise, wie Ri. 8, 24 von midjanitischen Kriegern gesprochen wird, die Ohrringe anhatten, dass dies in Israel für Männer nicht Sitte war. Zu beachten ist, dass Aharon nicht schlechtweg Gold, sondern ausdrücklich goldene Ohrringe verlangt. Ein Ohrring ist ein winziges Ding. Es gehören

sehr viele Ohrringe dazu, ein auch nur halbwegs ansehnliches Kalb zu machen. Ferner sind Ohrringe Schmuck des Weibes, und ein Weib gibt nicht so leicht seinen Schmuck her. Eben darum verlangte Aharon goldene Ohrringe, in der Voraussetzung, dass die erforderliche Masse des Stoffes nicht so bald wird aufgetrieben werden. Inzwischen wollte er Zeit gewinnen, vielleicht dass Moses bis dahin kommt; vgl. die folgende Bemerkung und sieh Pirke di-Rabbi Elieser Kap. 45.

3. Nach dem, was oben über die Träger der Ohrringe in Israel gesagt wurde, ist an dieser Stelle mit העם selbstverständlich das Weibervolk gemeint. Aus diesem Grunde ist hier das reflexive Hithp., oben aber Piel von פרק gebraucht. Die Weiber entledigten sich ihrer Ohrringe, während der Befehl dahin gegangen war, dass die Männer sie dazu veranlassen sollten.

4. Für ויצר ist entschieden וַיִּצֹק, von יצק, zu lesen. Ein Gussbild — denn so wird dieses Kalb V. 8 genannt — muss vor allem gegossen werden. Die Korruption ist entstanden durch Missverständnis von בחרט. Man fasste חרט, wie noch jetzt gemeinhin geschieht, im Sinne von Meissel, und dazu schien ויצק nicht zu passen. Man glaubte und glaubt jetzt noch für חרט diese Bedeutung annehmen zu dürfen, weil das Nomen anderswo im Sinne von „Griffel“ vorkommt. Allein Griffel und Meissel sind lange nicht dasselbe. חרט heisst hier Gussform, wie Peš. den Ausdruck richtig durch ܛܘܦܣܐ wiedergibt. Dies passt auch sachlich besser. Denn die Handhabung des Meissels setzt Kunstfertigkeit voraus, die aber bei Aharon nicht angenommen werden kann. Dagegen kann irgend jemand aus Lehm eine Gussform für ein plumpes Kalbsbild herstellen. Was die Etymologie dieses חרט betrifft, so heisst das Verbum k r a t z e n, auskratzen, und daraus ergibt sich leicht der Begriff „Höhlung“, „Receptakel“; vgl. חריט Tasche, Säckel.

5. Für וירא liest man nach Syr. besser וַיִּרָא. Aharon geriet in Angst, als er die Folgen seiner Tat sah und den Eindruck wahrnahm, den der Anblick des Kalbes auf die Menge machte. Mit לפניו will gesagt sein, dass Aharon durch den Anfang eines Altarbaus in der Nähe des Kalbes dieses vorläufig der Menge unzugänglich machte und so verhinderte, dass ihm sofort göttliche Verehrung wurde. Aus dem Rufe Aharons im zweiten Halbvers geht hervor, dass das Kalb eine Abbildung JHVHs sein sollte. Moses hatte als Mittler den unsichtbaren JHVH repräsentiert; jetzt, wo

man glaubte, dass Moses nicht mehr war, sollte JHVH, wie in uralter Zeit, in Gestelt eines Stieres seinen Verehrern sichtbar sein.

6. ושתו ist als Inf. absol. neben לאכל nicht möglich. Lies dafür וַיִּשְׁתּוּ und verbinde dieses mit dem Folgenden. Nachdem die Schmauser tüchtig getrunken hatten, kam ihnen die Stimmung für Spiele und Belustigung.

7. לך רד ist so viel wie: du kannst gehen, ich brauche dich jetzt nicht mehr; aus unserem Geschäfte wird nichts; ich gebe dir die Tafeln nicht, und es wird keine Stiftshütte hergestellt. Vgl. zu 24, 15. Gegen diese Fassung spricht 31, 18 bei näherer Betrachtung durchaus nicht.

8. Sprich mit LXX צִוִּיתָם und vgl. Deut. 33, 4. Die zweite Person, auf Moses bezüglich, passt hier zum vorherg. עמך ungleich besser als die erste, welche übrigens in dieser defektiven Schreibart äusserst selten ist.

9. Zu קשה ערף liesse sich das engl. „backbone“ vergleichen, nur dass dieses stets in gutem Sinne, im Sinne von „Charakterfestigkeit“ gebraucht wird, während der hebräische Ausdruck die Eigenschaft des Halsstarrigen und Unverbesserlichen bezeichnet. An sich heisst ערף nicht Nacken oder Genick, wie die Wörterbücher angeben, sondern nur Rücken; vgl. zu Lev. 5, 8.

11. Die Redensart חלה את פני פ׳ kommt im A. T. mit Bezug auf JHVH dreizehnmal vor und mit Bezug auf einen Menschen sicher nur zweimal; vgl. zu Hi. 11, 19. Es kann daher mit ziemlicher Sicherheit angenommen werden, dass sie zuerst nur mit Bezug auf einen Gott und erst später auch auf sterbliche Könige und Grosse angewendet wurde. Der Ursprung des Ausdrucks ist also auf dem Gebiete der Religion zu suchen. Und man findet ihn da auch sehr leicht. Denn חלה in einer transitiven Form heisst reiben, scheuern, polieren; vgl. חֳלִי Krankheit, eigentlich Aufreibung, und חֲלִי Poliertes, d. i. Geschmeide. Der vormonotheistische Hebräer aber hatte, wie jeder Heide, seinen Gott in Metall, Stein oder Holz bei sich im Hause. So oft er nun an seinen Gott ein Anliegen hatte, scheuerte und polierte er ihm zuerst das Gesicht, ehe er seine Bitte vortrug, und glaubte, sich dadurch seine Gunst zu erwerben und ihn zur Gewährung der Bitte geneigt zu machen. Später als der Monotheismus kam, hatte sich der Ausdruck in der Sprache derart festgesetzt, dass er daraus nicht mehr zu entfernen war. Als endlich die ursprüngliche Bedeutung der Redensart ganz vergessen war, und man dabei nur an „geneigt machen“ dachte,

fing man an, sie auch auf grosse sterbliche Persönlichkeiten anzuwenden; vgl. Ps. 46, 13 und Pr. 19, 6.

12. ברעה ist sowiel wie בעת רעה und = in einer unglücklichen Stunde. „In böser Absicht“ kann der Ausdruck nicht heissen, weil dann die Handlungsweise JHVHs, wenn er Israel mit so vielem Kraftaufwand aus der Knechtschaft befreit hätte, nur um es selber zu vernichten, äusserst unnatürlich gewesen wäre. Dagegen würde die Annahme, dass die Stunde der Erlösung Israels aus Aegypten für das künftige Verhalten JHVHs zu ihm fatal war, vollständig stimmen mit der Anschauung der heidnischen Antike. Auch im Homer sind die Götter dem Fatum derart unterworfen, dass sie ihm gegenüber machtlos sind. Danach könnten die Aegypter, wenn JHVH seine Drohung wirklich ausführen sollte, Israels fatales Ende missdeuten. Solchen Anlass, ihn hinsichtlich des Fatums mit den andern Göttern in eine Reihe zu stellen, darf JHVH den Aegyptern nicht geben. Dieses Argument, wusste Moses, konnte seine Wirkung nicht verfehlen. Denn JHVH ist auf seine Ehre ungemein eifersüchtig und gibt sehr viel um das, was die Verehrer anderer Götter von ihm denken. בהרים gibt in diesem Zusammenhang keinen auch nur halbwegs befriedigenden Sinn. Denn erstens liegt der Schauplatz nicht „in Bergen“. Die Israeliten befanden sich zur Zeit am Fusse des einen Berges Horeb oder Sinai. Und zweitens kann bei der Schadenfreude der Aegypter nur in Betracht kommen, wie JHVH sein Volk vernichtete, nicht aber wo dies geschähe. Für בהרים ist הֶחֱרִם zu lesen und Jos. 11, 11 zu vergleichen. והנחם ist = und werde anderes Sinnes, gib den ausgesprochenen Entschluss auf; vgl. zu Gen. 6, 6.

13. Wenn auch im Allgemeinen der Objektacc, durch ל bezeichnet werden kann, so wird doch, um Zweideutigkeit zu vermeiden, diese Bezeichnung bei Verben, welche eine Beziehung so wohl zu einem indirekten als einem direkten Objekt ausdrücken, fleissig unterlassen. Ein solches Verbum aber ist זכר; vgl. Ps. 79, 8. 137, 7 und Neh. 5, 19. Aus diesem Grunde fasst man hier die Namen der drei Patriarchen besser als indirektes und den Satz אשר נשבעת וגו׳ als direktes Objekt. Danach ist der Sinn der: gedenke zu Gunsten Abrahams etc., dass du ihnen geschworen hast.

14. In diesen Worten liegt mehr als auf den ersten Blick erscheinen mag; denn der Sinn ist der: da gab JHVH dem Moses die Versicherung, dass er seinen Sinn geändert.

15. Der Unterschied in der Bedeutung zwischen צד und צלע ist oben zu 30, 4 dargetan worden. Was nun das den beiden sinnverwandte עֵבֶר betrifft, so kann dieses zum Unterschied namentlich von צד nur von einer Flächenseite gebraucht werden oder genauer nur von dem, wobei Höhe oder Tiefe, wenn sie überhaupt in Betracht kommt, zur Länge und Breite in keinem entsprechenden Verhältnis steht. Mit andern Worten, die Sache mit Bezug auf welche עבר gebraucht werden kann, muss etwas sein, das seiner Natur nach liegt und nicht steht. Fälle wie 1 K 5, 4 und Jer. 49, 32 widersprechen nur scheinbar dieser Angabe, weil in solchen Fällen wohl vom Herrscher oder dem Staate gesprochen, aber an das Land gedacht wird.

16. Die Tatsache, dass die Tafeln göttliches Werk waren, ist schon oben 31, 18 kurz erwähnt, wird aber hier weiter ausgeführt und nachdrücklicher horvorgehoben, weil Moses eben diese Tafeln zerbricht; sieh zu V. 19.

17. Die Verbindung קול העם ברעו ist unhebräisch. Ausserdem ist רֵעַ im Sinne von Lärm, wenn das Nomen überhaupt diesen Sinn haben kann — denn Micha 4, 9 und Hi. 36, 33, die beiden Stellen, wo es noch vorkommt, ist der Text mehr als zweifelhaft — offenbar ein rein poetischer Ausdruck, der hier nicht am Platze ist. Für ברעו ist פֹּרֵעַ zu lesen und über die Verbindung קול פ׳ mit folgendem auf פ׳ bezüglichem Partizip zu Gen. 3, 8 zu vergleichen. קול העם פרע ist = der Lärm des Volkes in seiner Zügellosigkeit. Ueber die Konstruktion vgl. die zu Gen. 3, 8 angeführten Beispiele. Der Umstand, dass die Massora bei diesem Worte auf der gewöhnlicheren Form des Suffixes besteht, während sie sonst bei solchem Suff. an ה statt ו in der Regel keinen Anstoss nimmt, zeigt, dass zu ihrer Zeit manche das fragliche Wort בְּרָעֹה lasen; vgl. V. 22.

18. Im zweiten Halbvers ist für עַנּוֹת wie im ersten עֲנוֹת zu lesen. Unmittelbar nach diesem Ausdruck ist wahrsheinlich irgend ein derber, unanständiger Ausdruck ausgefallen oder absichtlich unterdrückt worden. Josua glaubt Kriegsgeschrei zu hören; Moses, der, durch JHVH über die Vorgänge im Lager informiert, besser weiss, erwidert ärgerlich: hat sich was Kriegsgeschrei! und beschreibt das Geschrei in seiner Abscheulichkeit. Doch ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass hier nichts ausgefallen, und dass קול ענות ohne die nähere Beschreibung, die durch den st. constr. des Inf. angedeutet ist, den Lärm als einen anständiger Weise unbeschreiblichen bezeichnet. Das Unterlassen der näheren Beschreibung

käme dann dem modernen Gedankenstrich gleich. Im Sprechen aber muss man sich dafür eine kurze Pause nebst irgend einer Gebärde des Abscheus denken.

19. ומְחֹלֹת, an אֶת הָעֵגֶל sich anschliessend, ist nach dem zu Gen. 15, 19 erörterten Sprachgesetz unhebräisch. Abgesehen davon, ist auch die Indetermination des erstern Nomens unerklärlich. Aber ואת המחלת, das Sam. bietet, und das auch LXX auszudrücken scheinen, beruht wohl nur auf Konjektur; denn von Tänzen ist im Vorherg. nicht die Rede gewesen. Die Tänze, wenn sie bei dieser Gelegenheit veranstaltet wurden, standen auch zu dem Kalbe in keiner direkten Beziehung und können daher nicht neben diesem in der Motivierung des Zornes Moses genannt werden. Für מְחֹלֹת ist entschieden וְהַלֻּחוֹת zu lesen. Waw in diesem Ausdruck ist in kontrastierendem Sinne zu verstehen; vgl. die Schlussbemerkung zu Gen. 2, 9. Der Sinn des Satzes ist: und sah das Kalb und seine Beziehung zum Inhalt der Tafeln. Was unmittelbar darauf folgt, spricht für diese Fassung.

Was das Niederwerfen und Zerbrechen der Tafeln betrifft, so drängt sich die Frage auf, warum tat Moses das? Doch wohl nicht unbedacht und vom Zorn hingerissen? Das wäre seiner unwürdig gewesen. Zu V. 16 ist der Leser auf die starke Hervorhebung des göttlichen Ursprungs der Tafeln und ihrer Inschrift aufmerksam gemacht worden. Einen so teuern und hochheiligen Gegenstand zerbricht aber ein Moses nicht ohne Bedacht und triftigen Grund. Der Grund ist bei einigem Nachdenken nicht schwer zu erraten. Israel war dazumal noch nicht imstande, eine geistige Religion zu begreifen und sich einen unsichtbaren Gott vorzustellen. Israel hatte sich daher einen sichtbaren Gott vorzustellen. Israel hatte sich daher einen sichtbaren, greifbaren Gott gemacht. Nun war Moses gerade jetzt von JHVH mit etwas gekommen, dass die Quintessenz seiner Religion werden sollte, und das war greifbar. Dieser Umstand, der zu den groben Vorstellungen und der gegenwärtigen Situation des Volkes nur zu sehr stimmte, konnte für die reinere Religion JHVHs gefährlich werden. Das sah Moses ein und warf daher, entschlossen, die Tafeln, welche die Menge in ihrem Irrtum zu bestärken geeignet waren, von sich und zerschmetterte sie. Und die spätere Tradition will sogar wissen, dass Gott Moses für diese Tat gedankt hat; vgl. Sabbath 87b. Nach einer andern Tradition waren die Tafeln an sich zentnerschwer, wurden aber von ihrem Inhalt getragen. Vor dem Anblick des abgöttischen

Kalbes löste sich jedoch die göttliche Inschrift von den Tafeln, worauf Moses diese als unnütze Last von sich warf; vgl. Jeruschalmi Taanith Kap. 4 Hal. 5. Wie schön kommt in dieser Phantasie das Verhältnis zwischen dem Sichtbaren in der Religion und ihrer Idee zum Ausdruck!

20. Der hier beschriebene Prozess hat Aehnlichkeit mit dem Trunke des Fluchwassers im Falle des der ehelichen Untreue verdächtigen Weibes; vgl. Aboda-sara 44a. Doch ist die Aehnlichkeit nur bis zu einem gewissen Punkte. Während nämlich jenes Wasser im Innern des schuldigen Weibes direkt zum Strafmittel wurde, sollte dieser mit dem Staube des corpus delicti gemischte Trunk in einer nicht näher angegebenen Weise nur feststellen, wer die Schuldigen waren. Die Strafe wurde an denen, die Symptome der Schuld zeigten, auf Befehl Moses durch Menschen vollzogen; vgl. V. 26—28. Nur so erklärt es sich, dass die Leviten, welche die Strafe vollzogen, die Schuldigen herausfinden konnten. Zwischen die Angabe über die Verabreichung des seltsamen Probetrunks und dem Bericht über den Vollzug der Strafe an den Schuldigen schaltet der Verfasser einen längern Dialog zwischen Moses und Aharon ein, während dessen der Leser sich den Trunk wirkend und die Symptome der Schuld hervortretend zu denken hat; vgl. zu Gen. 26, 25.

22. Für das keinen befriedigenden Sinn gebende ברע ist nach Sam. פָּרֻעַ zu lesen und V. 25 zu vergleichen. Doch ist der Sinn des Ausdrucks hier nicht ganz derselbe wie dort. Während er nämlich dort das wirkliche Befinden im Zustand der Zügellosigkeit bezeichnet, kommt dabei hier nur die Anlage des Subjekts für diesen Zustand in Betracht. Der Sinn ist: du weisst ja, wie zügellos das Volk sein kann.

23. Ueber die Konstruktion und den Sinn des zweiten Halbverses vgl. die Bemerkung zu V. 1.

24. Zum nackten זהב passt התפרקו nicht. Dieses Verbum verlangt zum Objekt etwas, das das Subjekt anhat, was aber זהב ohne weiteres nicht bezeichnen kann. Ferner leuchtet nicht ein, warum Aharon hier die Sache anders darstellen sollte als sie war, zumal da seine Forderung von Ohrringen seine Tat bis zu einem gewissen Punkte entschuldigen konnte; vgl. zu V. 2. Endlich ist auch למי זהב התפרקו nicht gut hebräisch. Aus diesen Gründen ist נמי für למי zu lesen.

25. שמצה soll Gezischel heissen, und zwar nach dem talmudischen שמץ. Allein es ist sehr gewagt, einen biblisch-hebrä-

ischen Ausdruck nach einem rabbinischen Gebrauch desselben zu erklären, wenn solche Erklärung durch Beispiele aus den anderen semitischen Sprachen nicht gestützt ist. Denn im Talmud beruht der Gebrauch so manchen Ausdrucks auf Missverständnis der Bibelstelle, worin er vorkommt. Dieselbe Erscheinung zeigt sich auch in der neuesten hebräischen Literatur, wo z. B. auf Grund von Ibn Esras irriger Erklärung des Ps. 88, 16 vorkommenden אפונה ein Verbum פון in der Bedeutung „zweifeln" sehr oft anzutreffen ist. Uebrigens ist es nicht wahr, dass שמץ in der Mischna schlechthin übler Ruf heisst. Das Nomen kommt in der Mischna immer nur in der Verbindung שמץ פסול vor, welcher Ausdruck eine Verdächtigung der Abstammung ohne positive Gründe bezeichnet. Was שמץ eigentlich bedeutet, lässt sich aus dieser Wendung nicht erschliessen. Aber selbst angenommen, שמצה hiesse Gezischel und daher auch Spottrede, wie die Wörterbücher angeben, ist die Idee, dass Israel wegen seines goldenen Kalbes den götzendienerischen Feinden zum Gegenstand des Spottes wurde oder werden würde, nicht lächerlich? Das hat man wohl neuerdings einzusehen angefangen und darum auch den heidnischen Spott über Israels Götzendienst fahren lassen. Statt dessen wird nunmehr geltend gemacht, dass שמצה Schadenfreude ausdrücke, nämlich der Feinde Schadenfreude darüber, dass JHVH sein Volk zur Strafe für den Götzendienst ihnen preisgeben würde. Aber die Freude der Feinde über eine von ihnen selbst beigebrachte oder beizubringende Niederlage ist nicht stille Schadenfreude, die allein durch Gezischel zum Ausdruck kommen kann; eine solche Freude ist überhaupt nicht Schadenfreude. Ferner, muss denn Israels Strafe durch das Schwert seiner Feinde vollzogen werden? Vielmehr lässt die Drohung JHVHs V. 10 und besonders die Drohung 33, 5 schliessen, dass ein persönliches Einschreiten JHVHs, welches eine Pest zur Folge haben würde, als Strafe für Israel zu befürchten war; vgl. V. 35. Zudem heisst קמים nicht müssige Feinde, sondern Angreifer, und solche gibt es unter den Heiden für Israel augenblicklich nicht. Endlich muss hier noch an eines erinnert werden. Wenn sich auch so manches Stück im Pentateuch aus einer Reihe von Notizen zusammensetzt, die aus verschiedenen Quellen fliessen, so ist doch, wo der Text richtig erhalten und nichts ausgefallen ist, die Anschliessung der einzelnen Elemente an einander in der Regel der Art, dass ein logischer Zusammenhang irgendwie unter ihnen besteht. Was aber ist hier nach der herkömmlichen Fassung der

Zusammenhang zwischen diesem Verse und dem, was unmittelbar darauf folgt?

Für לשמצה ist wahrscheinlich לשמחה zu lesen, doch kann die Recepta zur Not beibehalten werden. In dem Worte steckt ein Inf.; vgl. zu Gen. 1, 30. שמר wie es hier gebraucht ist hat mit dem gleichlautenden Verbum, welches vertilgen heisst, nichts gemein, sondern entspricht etymologisch dem arab. سمد, von dem, wenn man לשמצה beibehält, שמץ nur dialektisch verschieden wäre. Das arab. Verbum bedeutet nach Lane singen und spielen und sich sonst um nichts kümmern. Das Partizip bezeichnet nach derselben Autorität jemanden, der sich dem Spiele und der Lustbarkeit derart ergibt, dass er sich um das, was um ihn her vorgeht, nicht kümmert. Das Wort kann sogar auch jemanden bezeichnen, der aus irgend einem Grunde nachlässig oder konfus ist, sodass er nicht weiss, was er anfangen soll. Allein für unsern Zweck ist diese Erweiterung des Sinnes nicht nötig. Für uns genügt die Beschränkung der Bedeutung des Wortes auf die Nachlässigkeit, deren Ursache eine übermässige Lustbarkeit ist. Lustbarkeit ist hier das Hauptmoment in der Situation. Das Volk war nach V. 6 dem Schmaus und dem Spiele hingegeben und kümmerte sich wahrscheinlich um sonst nichts. Am wenigsten war das Volk während die Lustbarkeit vor sich ging imstande, einem etwaigen feindlichen Angriff zu begegnen. Die Möglichkeit eines solchen feindlichen Angriffs ist durch בקמיהם ausgedrückt. Denn קום על heisst angreifen, und das Wegfallen von על ist bei dem Partizip dieses Verbums sehr häufig. Was manche Schwierigkeit bietet, ist die Präposition in בקמיהם. Doch lässt sich annehmen, dass ב hier zur Konstruktion des Verbums gehört, da שמר oder שמץ in der oben angegebenen Bedeutung „nicht auf seiner Hut sein“ sehr gut eine solche Konstruktion haben kann; vgl. das dem Sinne nach entgegengesetzte נשמר, welches ebenfalls mit ב konstruiert vorkommt. Danach ist der Sinn der: das Volk war, Dank Aharon, dem Spiele und der Lustbarkeit so zügellos ergeben, dass sie an etwaige Angreifer nicht dachten, d. i., alles beteiligte sich an den Spielen und Lustbarkeiten, keiner hatte die Waffen zur Hand, und es gab keine Wachen an den Toren des Lagers; mit einem Worte, der Zustand im Lager war ein solcher, dass selbst ein sehr schwacher Angriff erfolgreich sein musste. Zum Ueberflusse sei noch bemerkt, dass der Gebrauch von הרג V. 27 einen solchen Zustand der Dinge

voraussetzt; denn dieses Verbum wird nur vom Würgen eines Wehrlosen gebraucht; vgl. zu Gen. 34, 26.

Und nun gibt es zwischen dieser Angabe und dem gleich darauf folgenden Befehle Moses einen logischen Zusammenhang. Denn nur unter den hier so in aller Kürze, aber nicht ohne Schärfe angegebenen Umständen durfte ein einziger Stamm, von dem uns, trotz seines tapfern Stammvaters, sonst keine kriegerischen Grosstaten bekannt sind, es wagen, elf oder zwölf Stämme anzugreifen.

26. Man beachte, dass es hier ויאספו, nicht ויקהלו heisst, und vgl. darüber die Bemerkung zu V. 1.

27. אלהי ישראל ist zu יהוה hinzugefügt, um einen stärkeren Gegensatz zu bilden zu dem götzendienerischen Ruf אלה אלהיך ישראל in V. 4. Der Befehl zum Niedermachen bezieht sich selbstverständlich nur auf diejenigen unter dem Volke, die sich an der Anbetung des Kalbes beteiligt hatten, und an denen sich jetzt in Folge des Probetrunks Zeichen der Schuld zeigten; vgl. zu V. 20.

29. Der Satz מלאו ידכם ליהוה gilt als crux interpretum, und manche der Neueren haben es ganz aufgegeben, ihm einen in den Zusammenhang passenden Sinn abzugewinnen. Von der Einsetzung der Leviten in ihr Amt als Diener am Heiligtum kann hier weder befehlsweise noch sonstwie die Rede sein, da Moses von dieser soweit noch nichts weiss. Am allerwenigsten kann מלאו als Imperativ in diesem Sinne gefasst werden; denn im Sinne von „einweihen" hat das Verbum in der Redensart מלא יד immer eine andere Person zum Subjekt, nicht die zu installierende (vgl. zu 1 K 13, 33), wie es denn auch ganz natürlich ist, dass ein Amtskandidat nur durch einen andern, höheren Beamten in sein Amt eingesetzt werden muss. Ferner kann die Redensart מלא יד פ' in der Bedeutung „einweihen" nur mit Bezug auf eine Person oder Sache gebraucht werden, die mit dem heiligen Oel gesalbt wird. (Ich sage „oder Sache", weil Ez. 43, 26 die fragliche Redensart auch auf den Altar angewendet ist, der ebenfalls gesalbt wurde.) Bei den Leviten aber wird Num. 8, 5—22, wo ihre Einsetzung aufs ausführlichste beschrieben ist, keine Salbung erwähnt. Endlich entbehrt die fragliche Redensart überall, wo sie unzweifelhaft das Einsetzen in ein heiliges Amt bezeichnet, den Zusatz ליהוה. Dieser Zusatz findet sich nur noch 1 Chr. 29, 5, wo der Ausdruck aber offenbar einen andern Sinn hat.

Wir glauben nun aufs bestimmteste bewiesen zu haben, dass unser Satz das nicht heissen kann, was diejenigen angeben, die

sich an dessen Erklärung gewagt haben. Lasst uns jetzt sehen, was er wohl heisst.

Wir wollen der Bequemlichkeit halber bei ידכם anfangen. יד bezeichnet hier, wie in den Wendungen השינה יד פ׳, מצאה יד פ׳, מטה יד פ׳ und קצרה יד פ׳, die Macht, die Tatkraft, das Vermögen und Können, ist aber vox media. מלא, wie es an dieser Stelle gebraucht ist, heisst einer Sache ihr מְלֹא geben. Ueber מְלֹא ist schon oben zu Gen. 48, 19 einiges bemerkt worden. Hier sei darüber noch Folgendes hinzugefügt. Dieses Substantiv wurde, wie aus einigen talmudischen Wendungen hervorgeht, in denen es vorkommt, auch bildlich gebraucht zur Bezeichnung des höchsten Grades der Leistungsfähigkeit. So ist z. B. in der Sprache der Mischna מְלֹא עין = so weit der Blick reicht, eigentlich das Höchste, was das Auge in der Fernsicht leisten kann; vgl. Kidduschin 33b. Von diesem מְלֹא ist unser Verbum denominiert. מְלֹא ידו — denn für מלאו liest man hier wohl besser מְלאו — worin das Suff. am Nomen auf das Subjekt des Verbums sich bezieht, heisst demnach, seiner Leistungsfähigkeit ihr מְלֹא geben oder sie auf den höchsten Grad spannen. In diesem Sinne findet sich die Redensart in der bereits oben erwähnten Stelle 1 Chr. 29, 5, wo למלאות ידו ליהוה so viel ist wie: JHVH mit vollen Händen geben oder ihm so viel geben als man nur vermag; vgl. auch zu 2 K 9, 24. Und ungefähr in diesem Sinne ist der Ausdruck auch hier gebraucht, denn מלאו ידכם ליהוה heisst: tut für JHVH das Höchste, das ihr tun könnt. Gemeint ist, wie der Verfasser selber gleich darauf erklärt, das Töten des eigenen Sohnes und des eigenen Bruders für die Sache JHVHs, was in der Tat das Höchste ist, was ein Mensch für seinen Gott zu tun vermag. Der Imperativ, wie auch der darauf in Aussicht gestellte Segen, zeigt aber, dass diese Worte Fortsetzung des Befehls in V. 27 sind, dass sie also nicht nach, sondern vor dessen Ausführung gesprochen wurden. Somit stand unser Vers ursprünglich unmittelbar vor V. 28 und kam an seine jetzige Stelle erst später, nachdem man den Satz מלאו ידכם ליהוה missverstanden und in ihm die Einsetzung der Leviten in ihr Amt zum Lohne für ihre bereits vollendete Tat herauslas.

Das Athnach ist hier ungeschickt gesetzt, woran ein leichter Schreibfehler im Folgenden die Schuld trägt. Es ist nämlich Waw in ולתת als aus dem Vorherg. dittographiert zu streichen. Dann teilt sich der Vers bei ליהוה ab, und לתת ist als Gerundium mit איש zu verbinden; vgl. Jos. 13, 1 לרשתה. Die Präposition in בבנו

und באחיו bezeichnet, wie Jos. 6, 26, den Preis, und der Sinn des Ganzen ist danach der: denn jeder um den Preis seines Sohnes und Bruders müsst ihr euch heute Segen erwerben.

30. בעד drückt bei כפר sonst die Beziehung zu dem Sünder selbst, nicht zur Sünde aus; doch kann der abweichende Gebrauch der Präposition in dieser Verbindung nicht befremden, da es sich in diesem Falle nicht um die rituelle Kappara handelt. Hinsichtlich des Verbums stand die Lesart für die Alten nicht fest. Sam. bietet dafür אכפר und in zwei Handschriften יכפר. Letzteres, auf JHVH bezüglich, scheint mir vorzuziehen.

31. Dass אנא nur in Bitten an JHVH vorkommt, ist schon zu Gen. 50, 17 gesagt worden. Hier sei noch hinzugefügt, dass unmittelbar auf אנא stets der Name JHVHs oder irgend eine Bezeichnung für ihn folgen muss; vgl. die an der obengenannten Stelle angeführten Fälle, wie auch Joma 4, 2. Es scheint mir daher sehr zweifelhaft, ob אנא Partikel des Bittens ist, wie die Wörterbücher angeben. Vielmehr glaube ich, dass das fragliche Wörtchen, auch אנה geschrieben, Rufspartikel — arab. حرف النداء — ist, die sich aber auf Fälle beschränkt, wo JHVH angerufen wird. Die fernere Beschränkung von deren Gebrauch auf Bitten würde sich leicht aus dem späten Ursprung der Partikel erklären. Um die Zeit, wo אנא in Gebrauch kam, konnte von einer blossen Unterredung mit JHVH nicht mehr die Rede sein, weshalb er nur in einer Bitte angerufen zu werden pflegte. Wie dem aber auch sei, hier folgt auf אנא keine Benennung JHVHs, noch liegt hier eine Bitte vor — denn Moses bittet nicht, sondern fordert — darum kann das fragliche Wort nicht richtig sein. Es ist dafür הִנֵּה zu lesen, womit, wie öfter, das Zugeständnis einer Tatsache eingeleitet wird.

35. Nach Baentsch ist das letzte Glied hier spätere Korrektur der ungenauen Ausdrucksweise im Vorherg., doch ist kein triftiger Grund für diese Annahme vorhanden. Ungleich uns Modernen, tragen hebräische Schriftsteller kein Bedenken, einen und denselben Ausdruck hintereinander in verschiedenem Sinne zu gebrauchen; vgl. zu 36, 7 und Gen. 32, 21. Und so hat auch hier das Verbum עשה jedesmal andere Bedeutung. Aharon hatte das Kalb verfertigt, das Volk aber hatte dasselbe bestellt und machen lassen; vgl. V. 8. Letztere Bedeutung hat עשה in den meisten Fällen, wo ein Gott oder Götze dessen Objekt ist.

XXXIII.

1. Moses befindet sich zur Zeit dieses Befehls unten, nicht auf dem Berge. Er hatte nach 32, 30 beabsichtigt, den Berg hinaufzusteigen, aber JHVH kam ihm, wie es scheint, mit diesem Befehle zuvor. Darum heisst es hier im Unterschied von 32, 8 bloss לך, ohne רד.

2. וגרשתי ist mit ושלחתי לפניך מלאך unverträglich. Man lese dafür וגרשתָּ. Ueber die Ausdrucksweise mit Wechsel des Subjekts vgl. Gen. 24, 7. Wenn der Engel JHVHs mitzieht, kann Israel selbst die vielen Völker verjagen. Sehr befremdend ist der plötzliche Uebergang der Anrede an Moses in eine Anrede an das Volk.

3. אל ארץ וגו׳ knüpft an V. 1 an, während V. 2 Parenthese ist. Diese Parenthese ist sehr ungeschickt. Das ganze Stück, welches offenbar durch viele Hände gegangen ist, ist etwas konfus, doch nicht so voller Widersprüche, wie manche Erklärer glauben. Nicht zur Strafe will sich JHVH aus der Mitte der Israeliten zurückziehen, sondern aus Barmherzigkeit. Wollte er in ihrer Mitte mit ihnen ziehen, so würde ihn ihre Hartnäckigkeit fortwährend anstarren, und dies müsste früher oder später ihre Vernichtung zur Folge haben. Darum soll ihn lieber bei der Führung des Volkes ein Engel vertreten. Diesen Engel muss man sich aber anderer Natur denken als den, von dem oben 23, 20—23 die Rede war, oder es liegt diesem Passus eine andere Vorstellung zu Grunde; denn jener Engel, in dem JHVHs Namen ist, soll ja noch viel strenger sein als JHVH selbst. Die Quellenkritik aber schreibt beide Stellen IE zu, und dabei wird es wohl, trotz der offenbaren Inkongruenz, für die Wissenschaft bleiben.

4. Nach unserer vorherg. Bemerkung weist hier הדבר הרע הזה auf den religiösen Nachteil des Beschlusses JHVHs. In der persönlichen Zurückziehung JHVHs liegt ein Vorteil für die physische Wohlfahrt Israels; vom religiösen Standpunkt aber ist sie ein Verlust. Auffallend ist, dass wir nicht erfahren, durch wen dieser Beschluss JHVHs dem Volke zu Ohren kam. Es ist wohl hier unmittelbar davor etwas ausgefallen. ויתאבלו ist = und legten Trauer an; vgl. zu Gen. 37, 34.

5. Der Satz רגע אחד וגו׳ ist mit 3b verträglich, wenn man ihn als Bedingungssatz fasst. Auch der zweite Halbvers bildet keinen Widerspruch zu V. 4; denn הורד עדיך מעליך ist nach der Ausführung zu Gen. 38, 23 so viel wie לא יעלה עליך עדיך. Was JHVH

danach hier befiehlt, ist, dass die Israeliten den spontan abgelegten Schmuck nicht wieder anlegen. Doch denkt JHVH dabei nicht an die Trauer des Volkes. Er will sich somit — wohl nicht für immer, sondern nur bis er den empörenden Zwischenfall vergessen hat — den Anblick des Schmuckes ersparen, weil Schmuck es war, der den Stoff zum abgöttischen, ihm in der Seele verhassten Kalbe geliefert hatte. Denn JHVHs Auge ist in dieser Hinsicht ungemein peinlich; vgl. zu 1 Sam. 21, 10. Im Schlusssatz hängt ואדעה, wie dessen Form zeigt, von dem vorherg. Imperativ ab. Diese Abhängigkeit ist nur nach unserer Fassung der Ursache des hier vorliegenden Befehls erklärlich. So lange der goldene Schmuck am Volke ihn anstarrt, kann JHVH nicht umhin, an das goldene Kalb zu denken, und dies empört ihn dermassen, dass er gleichsam ausser sich wird und in diesem Zustande unfähig ist, über sein künftiges Verhalten einen Entschluss zu fassen. Wenn der fatal reminiscente Schmuck abgelegt ist, hofft er, sich beruhigen und zu einem Entschluss kommen zu können. Für unser Empfinden ist der krasse Anthropomorphismus, den diese Fassung hier zu Tage fördert, freilich unerträglich. Dem Gefühle der alten Hebräer aber waren dergleichen nicht zuwider. Auch die spätern Rabbinen nahmen solche Anthropomorphismen hin, ohne in ihnen etwas Anstössiges zu sehen, und erklärten deren Erscheinung richtig dahin, dass sie für das menschliche Ohr angepasst sind; vgl. Mekhilta zu 19, 18. Hier dachte der Verfasser um so weniger an das Anstössige des Anthropomorphismus, da derselbe zwischen den Zeilen herausgelesen werden muss.

6. Ueber den Sinn des Ausdrucks מהר חרב sind die Erklärer nicht einig. Nach manchen soll er einfach heissen „am Berge Horeb“, was er aber nie und nimmer heissen kann. Andere ergänzen aus ויתנצלו den Begriff des „Einhergehens ohne“ und fassen מהר חרב im Sinne von „seit dem Berg Horeb“. Aber von der Unwissenschaftlichkeit solcher Ergänzung abgesehen, reicht מהר חרב als Zeitangabe für das, was von nun ab geschah, nicht hin, da der Horeb der Schauplatz zweier für Israel folgenschwerer Begebenheiten war — der Gesetzgebung und der Anbetung des goldenen Kalbes — und der nackte Ausdruck, für sich gefasst, nicht angibt, welche gemeint sei. Alle Schwierigkeit schwindet jedoch, wenn man מהר חרב mit עדים zu einem Ausdruck verbindet und diesen im Sinne von „ihr Schmuck vom Berge Horeb her“, d. i., den sie bei Gelegenheit des Ereignisses am Berge Horeb anhatten,

fasst. Es versteht sich dann von selbst, dass das Ereignis der grossen Offenbarung gemeint ist, bei welcher Gelegenheit das Volk in festlichem Schmucke erschienen war. Sprachlich wird מהר חרב auch im Talmud so gefasst, nur wird die Sache dort anders verstanden. Nach den alten Rabbinen bestand nämlich dieser Schmuck nicht in irdischem Tand, sondern in himmlischen Kronen, welche die Engel nach der Annahme des Gesetzes am Horeb unter die Israeliten verteilten; vgl. Sabbath 88a.

7. Der Artikel in האהל ist wohl zu beachten. Das Zelt, um das es sich hier handelt, ist also nichts Neues. Das Zelt wird vorausgesetzt, nur die Lage, die es von nun an hat, ist neu. Bis dahin war dieses Zelt im Lager gewesen, und dort hatte der Verkehr zwischen JHVH und Moses stattgefunden. Nun aber, da JHVH aus gnädiger Schonung seines Volkes in dessen Mitte sich nicht traute — vgl. zu V. 3 — wurde das für das göttliche Rendezvous bestimmte Zelt nach ausserhalb des Lagers verlegt und in sicherer Entfernung davon aufgeschlagen. Das Subjekt zu קרא ist unbestimmt. Das Volk gab dem Zelte den genannten Namen; Moses selber war zu bescheiden, um das Zelt so zu nennen.

8. Die alten Rabbinen, die, wie schon die Propheten vor ihnen getan, ihr Volk immer schlechter darstellen als es wirklich war, lesen hier für das Israel der Wüste Grausiges heraus; vgl. Jeruschalmi Bikkurim Kap. 3 Hal. 3. Tatsächlich aber wird an dieser Stelle in aller Kürze ein rühmlicher Zug des schuldbewussten Volkes beschrieben. Die armen Israeliten, nunmehr der Gnadengegenwart JHVHs beraubt, stehen alle auf, wenn Moses auf dem Wege zur Unterredung mit JHVH sie passiert, und folgen ihm mit reuigem und wehmütigem Blicke so weit sie dürfen.

10. קום vor השתחוה drückt bloss die Vorbereitung zur Handlung des letztern aus; vgl. zu Gen. 23, 7. An dieser Stelle ist dies um so klarer, als das Volk nach V. 8 von dem Augenblick an, wo Moses seine Zelte passierte, gestanden hatte, jetzt also nicht aufzustehen brauchte.

11. פנים אל פנים heisst mehr als „persönlich". Der Ausdruck schliesst nicht nur jeden Vermittler — einen Engel zum Beispiel — im Verkehr zwischen JHVH und Moses aus, sondern auch das Vorhandensein eines Vorhangs, hinter welchem JHVH nach der Art orientalischer Könige während der Audienz gesessen hätte. Nur die höchsten Staatsbeamten und königlichen Räte, wenn sie sich der besonderen Gunst des Monarchen erfreuten, bekamen

während der Audienz dessen Antlitz zu sehen. Solche Günstlinge werden daher 2 K. 25, 19 und Esther 2, 14 ראי פני המלך genannt. Als solcher Günstling JHVHs wird Moses hier dargestellt; vgl. Midrasch rabba Lev. Par. 1 gegen Ende. — Nach משרתו kann נער, namentlich ohne Suff., Josua in seinem Dienstverhältnis zu Moses nicht bezeichnen. Nicht minder unmöglich will mit dem fraglichen Ausdruck hier gesagt sein, dass Josua jung und nicht alt war, da dessen Altar in diesem Zusammenhang nicht in Betracht kommen kann. Der Ausdruck bezeichnet Josua als unverheiratet. Ueber diesen Gebrauch des Nomens vgl. zu Gen. 37, 2. Die Angabe des ledigen Standes Josuas ist hier nötig für das, was unmittelbar darauf folgt, indem sie erklärt, wie Josua in dem so beschriebenen Zelte seine beständige Wohnung haben durfte. Denn mit einer Frau durfte in einem Zelte, vor dessen Eingang JHVH in der Wolke zu erscheinen pflegte, und das deswegen Offenbarungszelt genannt wurde, kein Mann wohnen. Dagegen war das Schlafen eines Gehilfen des Gottesmannes in einem solchen Raume in jener alten Zeit, von der hier die Rede ist, durchaus nicht anstössig. Schlief doch nach 1 Sam. 3, 2. 3 viel später der greise Eli mit dem Knaben Samuel im Heiligtum zu Silo, ersterer sogar im Allerheiligsten! — נער ist Prädikatsnomen und steht als solches im Acc. Aus eben dem Grunde entbehrt das Nomen des Artikels. Der Sinn des Ganzen ist danach der: sein Gehilfe Josua aber wich als lediger Mann nicht vom Zelte, d. i. ging auch für die Nacht nicht fort, sondern wohnte daselbst ganz und gar. Dabei ist nicht nötig anzunehmen, dass Josua zur Zeit zu jung war, um zu heiraten, was wegen seiner Stellung nicht wahrscheinlich ist, da Moses einen so jungen Menschen zum Gehilfen sich nicht gewählt haben würde. Tatsächlich werden im A. T. nirgends Kinder Josuas erwähnt; vgl. 1 Chr. 7, 27. Nach den alten Rabbinen, die es wohl für unmöglich hielten, dass ein Mann wie Josua unverheiratet geblieben, hatte er keine Kinder oder bloss keine Söhne; vgl. Erubin 63 b und Megilla 14 b. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass Josua Junggeselle blieb. Der ledige Stand war zwar unter den Hebräern selten, doch ist er im A. T., namentlich für eine geistige Grösse, nicht beispiellos. So ist der Prophet Jeremia bekanntlich unverheiratet geblieben.

13. למען אמצא חן בעיניך kann hier wegen der Voraussetzung אם נא מצאתי חן בעיניך nicht heissen, „damit ich vor dir Gnade finde“, wie man die Worte wiederzugeben pflegt. Nach der Bemerkung

zu Gen. 32, 6 ist der fragliche Satz = damit ich mich deiner Gnade würdig zeigen kann. Denn das vorherg. דרכיך heisst nicht „deine Pläne“, sondern „deine Art und Weise“. Moses will den Charakter JHVHs kennen lernen, um sich danach im Verkehr mit ihm richten zu können. Denn es geschieht nicht selten, dass man den Zorn eines grossen Herrn, dessen Charakter man nicht kennt, durch eben das erregt, womit man um seine Gunst wirbt.

14. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche וַהֲנִחֹתִי לך hatte der Text wohl ursprünglich והנחיתיך und ich will dich leiten. Von נחה ist das Perf. Hiph. selten, kommt aber Neh. 9, 12 und vielleicht auch Gen. 23. 48 vor.

15. Der Sinn dieser Rede, nachdem JHVH unmittelbar vorher ausdrücklich gesagt hat, dass er persönlich mitziehen will, kann nur der sein: persönlich nicht mitziehen, das ist ganz ausser Frage. Mit diesen Worten will Moses sagen, dass über die Frage der persönlichen Führung JHVHs kein Wort mehr zu verlieren ist, da er solche Führung als conditio sine qua non ansieht. Mit der hier beginnenden und im folg. Verse zu Ende kommenden Rede leitet Moses hinüber zur Wiederaufnahme seines V. 13 ausgesprochenen Wunsches; aber JHVH fällt ihm antizipierend ins Wort.

17. Nach der obigen Bemerkung haben wir hier nicht, wie manche Erklärer meinen, eine neue Zusicherung, die im Grunde nur Wiederholung von V. 14 wäre, sondern das Versprechen JHVHs, Mose, dessen Wunsche gemäss, mit seinem göttlichen Charakter bekannt zu machen.

18. Im Zusammenhang mit der unmittelbar darauf folgenden Rede JHVHs, worin es sich lediglich um Antlitz oder Rückseite handelt, kann כבודך hier nur in dem zu 16, 7 angegebenen Sinne verstanden werden. Moses wünscht JHVH in Gestalt zu sehen. Auch die alten Rabbinen fassten כבוד hier in diesem Sinne; vgl. Midrasch rabba Ex. Par. 24 gegen Ende, wo es unter Hinweis auf unsere Stelle heisst משה כמה נתחבט ונתחנן לפני המקום עד שראה את הדמות שנאמר הראני נא את כבודך wie musste Moses auf die Kniee fallen und flehen, ehe er das Bild Gottes schauen durfte, wie geschrieben steht „lass mich deine Majestät schauen!“ In der Sprache der Mischna heisst כבוד mit dem Artikel geradezu die Person Gottes, besonders in der häufigen Verbindung כסא הכבוד Thron Gottes.

19. Das Verbum עבר ist hier in dem zu Gen. 23, 16 angegebenen Sinne zu verstehen. Die Konstruktion von Hiph. mit Acc. des zu Betrachtenden und על פני der Person, die betrachten

soll, ist ungefähr wie Gen. 27, 16 bei הלביש. JHVH erklärt somit, er wolle sein ganzes טוב dem Moses zur Betrachtung vorführen; sieh 1 Sam. 16, 8 und 10. Vergleichen liesse sich auch Roschhaschana 1, 2 כל באי העולם עוברין לפניו alle Menschen der Welt ziehen an ihm zur Musterung vorüber. טוב aber kann nicht nur aus sprachlichen, schon früher erörterten, sondern auch sachlichen Gründen nicht Schöne heissen, wie manche der Neuern den Ausdruck fassen. Denn JHVH ist nicht Apollo; bei JHVH kann von Schöne nicht die Rede sein. Das Allerneueste ist die Fassung von טוב im Sinne von „ethische Herrlichkeit“, die aber rein aus der Luft gegriffen ist. Der fragliche Ausdruck bezeichnet hier die Summe der Attribute JHVHs, die 34, 6. 7 aufgezählt sind. Da aber unter jenen Attributen auch solche sich finden, die Attribute äusserster Strenge sind, so kann טוב hier nur vox media sein und schlechtweg Eigenschaft, Charakter, Natur heissen; vgl. den Gebrauch des mischn. טיב (zu sprechen טֵב, mit Suff. טֵבִי), welches, obgleich anderen Stammes, unserem Worte sinnverwandt ist, und deutsch „Güte“, das ebenfalls so gebraucht werden kann. Für בשם lasen LXX בשמי, als sei Jod wegen des folg. Anlauts weggefallen, doch ist die Recepta allein richtig; vgl. zu 34, 5. Auch שם ist hier = Charakter; vgl. zu 34, 14. Im zweiten Halbvers ist der Wortlaut des Relativsatzes zu beachten. אשר vor Relativsätzen, in denen das Verbum des Hauptsatzes wiederholt ist und mit ihm dasselbe Subjekt teilt, drückt nicht den Begriff des Unbehinderten und Unabhängigen aus, wie die Wörterbücher angeben, sondern den Begriff des Unbestimmten und nicht zu Bestimmenden; vgl. 2 Sam. 15, 20 אני הלך על אשר אני הלך ich gehe und kann nicht sagen wohin, wie auch 2 K. 8, 1 גורי באשר תגורי wohne irgendwo im Ausland. Streng genommen, ist es die Wiederholung des Hauptverbums im Relativsatz und nicht אשר, wodurch dieser Nebenbegriff ausgedrückt ist; vgl. oben 4, 13 שלח נא ביד תשלח, wo אשר nicht gebraucht ist. Hier ist diese Ausdrucksweise gerechtfertigt, weil im Allgemeinen von JHVHs Liebe und Erbarmen die Rede ist, ohne Bezug auf eine bestimmte Person, der sie zu Teil werden. Was die einzelnen Teile des zweiten Halbverses betrifft, ko kann וחנתי nicht Perf. consec. sein, weil dann hier von einer bestimmten Betätigung der Liebe JHVHs zur Zeit der hier in Aussicht gestellten Theophanie die Rede wäre, und von einer solchen Betätigung erfahren wir im folgenden Kapitel, wo die Theophanie beschrieben ist, nichts. חנתי ist Inf. mit Suff. und bildet ein weiteres Objekt zu אעביר, und ורחמתי ist Fortsetzung dazu.

Dass ein Perf. consec. Fortsetzung eines Inf. sein kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. Ueber die Form des Inf. vgl. Ps. 77, 11. Die Form ist poetisch, kann aber hier in dieser feierlichen Rede JHVHs nicht auffallen. Während JHVH mit כל טובי seinen ganzen Charakter umfasst, hebt er durch וחנתי וגו׳ seine Attribute der Liebe und Barmherzigkeit besonders hervor, weil er erklärlicher Weise auf diese besonders stolz ist.

21. הנה מקום אתי ist absolut unhebräisch. Auch kann sich daran ונצבת als Perf. consec. ohne vorherg. Imperf. nicht anschliessen. Man lese daher הִנֵּה תָּקוּם für הנה מקום. Der Satz הנה תקום אתי ist dann = stelle dich drüben bei mir ein.

22. כבדי ist in dem zu V. 18 angegebenen Sinne zu verstehen. Für ושכתי ist, da שכך = סכך mehr als zweifelhaft ist, und da ferner für letzteres Verbum die Konstruktion mit Acc. der Decke und על des zu Bedeckenden sich nicht nachweisen lässt, ohne Zweifel וְשַׂמְתִּי zu lesen.

23. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz mit Bezug auf Moses und ist = während mein Antlitz dir unsichtbar bleibt. Als unabhängiger Satz und in allgemeiner Beziehung wäre dieser Zusatz völlig überflüssig.— Höchst merkwürdig ist hier die Gegenüberstellung von Antlitz und Rückseite. Die Vorstellung, die sich darin ausspricht, ist offenbar die. Von hinten angesehen, sieht ein Gott nicht viel verschieden aus von einem andern, gerade so, wie dies bei Sterblichen der Fall ist, Die charakteristischen Merkmale zeigen sich auch bei Göttern im Gesichte. Indessen lässt sich bei fleissigem Forschen und Nachdenken dennoch einigermassen aus der Rückseite auf das Antlitz schliessen. Weil aber wer im Besitze der vollkommenen Gotteserkenntnis ist, nichts mehr hat, wonach er streben könnte, und weil edles und frommes Streben dem Strebenden wohltuender ist als der Besitz des Erstrebten, darum soll selbst der grösste der Sterblichen für die Erkenntnis JHVHs nur Fingerzeige erhalten, damit er sein Lebenlang nach ihr strebe und in diesem Streben seine Glückseligkeit finde. Ungefähr derselbe Gedanke ist auch Aboth 4, 17 ausgesprochen, wo es heisst: besser ist eine kurze Weile beschaulichen Lebens und guter Werke als das ganze Leben in der künftigen Welt. Vergleichen liesse sich auch der bekannte Ausspruch Lessings, der das Streben nach der Wahrheit höher stellt als ihren Besitz.

XXXIV.

1. Der Talmud liest hier heraus, dass Moses an der Herstellung dieser zweiten Tafeln steinreich wurde; vgl. Nedarim 38a. Aber einen ungleich grössern Dienst würden die alten Rabbinen der jüdischen Religion geleistet haben, wenn sie, statt dieser trivialen Phantasie, die im Grunde nur eitles Bemühen ist, einen guten Juden zum Millionär zu machen, unsere Stelle für die Demonstrierung des hohen Grades der alttestamentlichen Gerechtigkeit ausgebeutet hätten. Denn nirgends zeigt sich diese Gerechtigkeit so sehr wie hier. Mit der Anfertigung der ersten Tafeln hatte Moses nichts zu tun gehabt. JHVH selber hatte die ersten Tafeln und ihre Aufschrift geliefert. Aber nachdem jene Tafeln zerbrochen wurden, muss Moses, der den Schaden angerichtet, ihn gut machen. Das ist freilich nur allgemeine Gerechtigkeit; aber das ist hier noch nicht alles Der besonders hohe Grad der Gerechtigkeit zeigt sich hier in der Bemessung des Schadenersatzes nach den Kräften dessen, der ihn zu leisten hat. Nur die steinernen Tafeln muss Moses herstellen und JHVH einhändigen. Die wunderbare göttliche Aufschrift — vgl. 31, 18 — die Moses nicht fertig bringen kann, wird ihm rücksichtsvoll erlassen. Die will JHVH, ohne darüber ein Wort zu verlieren, selber ersetzen. — Für Leser, die geneigt sein sollten, obige Bemerkung ebenfalls als blosse Phantasie anzusehen, sei hinzugefügt, dass der Inhalt dieser Bemerkung für jemand, der alte Texte zu lesen verseht, ganz deutlich in dem Relativsatz אשר שברת liegt, der sonst überflüssig wäre. Später sahen auch die Rabbinen hier die wahre Pointe ein, freilich nicht ganz vollkommen; vgl. Midrasch rabba zu Deut. Par. 3.

2. נכון ist dem Zusammenhang nach offenbar im Sinne von 19, 15 zu verstehen. Das Wort ist hier virtuell so viel wie טהור; vgl. den Parallelismus in Ps. 51, 12. Moses, der verheiratet ist, wird für die Nacht entlassen und soll sich Tags darauf wieder einstellen; darum ergeht an ihn der Befehl, inzwischen nichts zu tun, dessen Folgen seiner Erscheinung vor JHVH zur rechten Zeit im Wege stehen würden. Merkwürdiger Weise ist aber hier über den delikaten Punkt nur ein leiser Wink gegeben. Ebenso 19, 11 in der Rede JHVHs an Moses. Denn ein Moses versteht schon, was unter den obwaltenden Umständen mit נכון gesagt sein will. Dagegen begnügt sich Moses in seiner Anrede an das Volk 19, 15 mit היו

נכונים nicht, sondern fügt, um jedes Missverständnis zu vermeiden, אל תגשו אל אשה hinzu.

Der Leser wird daran gut tun, obige Bemerkung besonders zu beachten. Denn man ersieht daraus, dass die hebräische Rede hinsichtlich des Grades der Deutlichkeit nach dem Verständnisvermögen des Angeredeten sich richtet. Wenn man dies bedenkt, wird man es begreiflich finden, warum es im A. T. so viele Stellen gibt, die, ohne in ihrem Texte beschädigt zu sein, dennoch so dunkel sind. Denn im Altertum lasen nur Gelehrte. Darum wird im A. T. sehr oft beim Leser eine so vollkommene Beherrschung der Sprache und Vertrautheit mit dem Gegenstand vorausgesetzt, wie sie ein moderner Schriftsteller für sich selbst kaum beanspruchen kann. Beim Leben der Sprache wurde die hebr. Bibel von jedem Leser verstanden. Jetzt freilich hilft in dieser Hinsicht Gelehrsamkeit nicht immer, weil unsere Sprachkenntnis, mag sie noch so gründlich sein, natürlicher Weise lückenhaft ist.

5. Subjekt des zweiten und dritten Verbums ist hier dasselbe wie des ersten. JHVH pflanzte sich neben Moses, der sich früher eingestellt hatte, auf und gab ihm eine Schilderung seines — JHVHs — Charakters. Ueber den letzten Satz vgl. zu Gen. 12, 8. Wie ויתיצב zeigt, blieb JHVH nicht in der Wolke, sondern trat aus ihr heraus. Das musste JHVH wegen seines Versprechens 33, 22. 23 bei dieser Gelegenheit tun. Wäre JHVH in der Wolke geblieben, so hätte er Moses weder sein Antlitz noch auch seine Rückseite können schauen lassen. Die traditionelle Fassung dieser und des folg. Verses verdient nicht einmal Erwähnung, geschweige denn ein Wort der Widerlegung.

6. Sprich das Anfangswort וַיַּעֲבֵר als Hiph., fasse dieses in dem zu 33, 19 angegebenen Sinne und entnimm das Objekt dazu aus dem vorherg. שם. JHVH gab Moses eine detaillierte Beschreibung seines Charakters, führte ihm gleichsam dessen Züge einzeln zur Betrachtung vor. Im zweiten Satze setzen die Accente beim Verbum ab und ziehen das erste יהוה zum Folg. Das geschieht seitens der Massora, um die folgenden Attribute JHVHs nach der jüdischen Tradition auf dreizehn zu bringen. Warum aber die modernen, namentlich die nichtjüdischen Erklärer dies nachtun, ist mir unbegreiflich. Der Unbefangene kann das erste יהוה nur als Subjekt zu ויקרא mit diesem verbinden; vgl. Num. 14, 17, wo יהוה bei anderem Subjekt nicht wiederholt ist. Ueber die Wiederholung des Subjekts, obgleich sich dieses aus dem Vorherg. leicht ergeben

könnte, vgl. 2, 25. Dass חסד ואמת eigentlich einen Begriff bezeichnet, ist schon früher bemerkt worden.

7. נֹצֵר ist ein poetisches Wort und findet sich sonst in der gemeinen Prosa nirgends. Hier erklärt sich dessen Gebrauch aus der Feierlichkeit der Rede JHVHs. Ueber den zweiten Halbvers ist zu 20, 5 zu vergleichen.

8. Der Satz וימהר משה, über den die Erklärer ohne weiteres hinweggehen — denn der blosse Hinweis, dass bei J מהר häufig ist, bringt diesen Satz noch lange nicht zur Geltung — sollte auffallen. Muss man sich da nicht fragen, warum diese Eile? Die Antwort darauf gibt die jüdische Tradition. Nach dem Talmud kann nämlich ein Gebet, das an den Vortrag der hier aufgeführten Attribute sich anschliesst, nicht unerhört bleiben; vgl. Rosch-haschana 17 b. darum beeilte sich Moses, als JHVH mit dem Vortrag seiner Attribute zu Ende kam, und trug schnell seine Bitte vor, ehe die bedeutungsvollen Worte aus dem göttlichen Munde verhallt waren. Aber ist denn diese Erzählung so jung oder jene jüdische Tradition so alt? Die Entscheidung dieser Frage überlasse ich, wie alle solche Erörterungen, der höhern Kritik. Doch werde ich bei anderer Gelegenheit zeigen, dass auch im Deuterojesaja die oben erwähnte Tradition über die Attribute JHVHs vorausgesetzt wird; vgl. zu Jes. 64, 5. — Wegen der Bitte Moses im folg. Verse kann dieser Passus nicht aus derselbee Quelle stammen wie 33, 14; denn dort wird die Frage der persönlichen Leitung JHVHs durch Gewährung dieser Bitte erledigt.

9. ונחלתנו will man durch ונחיתנו = „und leite uns" ersetzen und so den schönen und kraftvollen Ausdruck verhunzen — alles aus Unkenntnis der Sprache. Dabei rührt diese Emendation von Dillmann her, der unter den neuern Exegeten der grösste Kenner des Hebräischen ist. Freilich, wenn נחל nichts weiter hiesse als „zu seinem Eigentum machen", dann wäre die vorgeschlagene Lesart der Recepta vorzuziehen. Allein unser Verbum bedeutet viel mehr als das. נחל heisst zunächst, auf dem Wege der Erbschaft in den Besitz einer Sache gelangen. Hieraus entsteht aber unter dem Einfluss einer pietätvollen Wertschätzung ererbten Gutes eine andere Bedeutung, welche unsere Wörterbücher nicht kennen. Der Bericht von dem Betragen Naboths 1 K. 21, 1—13 zeigt nämlich, dass ein alter Hebräer der Trennung von seinem väterlichen Erbe den Tod vorzog. (Denn dem Naboth, der so zu sagen ein Nachbar Ahabs war, konnte der Charakter Isebels nicht unbe-

kannt sein, und er musste daher voraussehen, dass ihm seine Weigerung, auf den vom König vorgeschlageoen Handel einzugehen, das Leben kosten würde.) Aus diesem Grunde bezeichnet נחל unter anderem auch das Verhältnis des Besitzers zu seinem unveräusserlichen Besitztum; vgl. K. zu Ps. 119, 111. Nur hieraus erklärt es sich, dass JHVH Israels und Israel JHVHs נחלה genannt wird, in welcher Benennung die Unlösbarkeit des Verhältnisses zwischen den beiden in sehr treffender Weise zum Ausdruck kommt. Nun kehren wir zu unserer Stelle zurück. JHVH hatte gedroht, Israel zu vernichten; vgl. 32, 10. Er stand wohl nachher davon ab; doch war die Möglichkeit einer solchen Drohung für die Zukunft gefährlich. Darum bittet Moses JHVH nunmehr, er möge Israel nicht nur die bisherigen Sünden vergeben, sondern es auch fortan als seine נחלה (oder voller, wie es Deut. 4, 20 heisst, als sein עם נחלה) ansehen. Eine unliebsame, lästige נחלה kann man nicht vernichten oder von sich tun; mit ihr muss man um der Väter willen Geduld haben; sie muss man, wie sie auch sei, behalten und ihre Fehler übersehen.

10. Für das zu נפלאות durchaus unpassende נבראו ist נראו zu lesen und über die Ausdrucksweise Micha 7, 15 und Ps. 78, 11 zu vergleichen. Im zweiten Halbvers hat ראה eigentlich den Satz כי נורא וגו׳ zum Objekt. Selbstverständlich ist כי danach nicht begründend, sondern fasst den damit eingeleiteten Satz zur Einheit zusammen. Das letzte אשר bezieht sich auf מעשה, nicht auf הוא. Auf הוא bezogen, könnte das Pron. relat. mit diesem nur einen vollständigen Satz für sich bilden und so viel sein wie: das ist es, was. Für „das, was" ist הוא אשר absolut unhebräisch. Die Konstruktion ist wie Gen. 1, 4. Sonst würde der Satz lauten וראה כל העם אשר אתה בקרבו כי נורא המעשה אשר אני עשה עמך.

11. שמר לך heisst nicht beachte, d. i., befolge. Dies könnte nur durch blosses שמר ohne לך ausgedrückt werden. Der Ausdruck ist = pass' auf, merke dir, will also nur die Aufmerksamkeit des Angeredeten auf den folgenden Befehl lenken. Die Befolgung dieses Befehls nachdem er richtig erfasst wurde wird als selbstverständlich vorausgesetzt.

14. קנא שמו ist für uns = von Charakter eifersüchtig; vgl. zu 33, 19. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Deut. 15, 21.

15. Der Gebrauch von זנה von den verschonten Kanaanitern mit Bezug auf ihre eigenen Götter setzt voraus, dass, wie der Fremdling bei längerem Aufenthalt in einem Lande am Kultus des

daselbst verehrten Gottes sich beteiligen muss, vgl. zu Deut. 4, 28, so auch die verschonten Einwohner eines eroberten Landes, darin sich die Eroberer niedergelassen, verpflichtet sind, deren Gotte Verehrung zu zollen. Denn der heidnische Kultus kann im Falle eines Volkes, das, ohne JHVH irgendwie verpflichtet zu sein, seinen väterlichen Göttern dient, nicht unter dem Bilde der ehelichen Untreue gedacht und demgemäss ausgedrückt werden.

16. Hier ist zu beachten, dass nur vom Verheiraten der Söhne Israels mit den Töchtern der Heiden die Rede ist. Im A. T. richtet sich die Religion immer nur an die Väter, nicht an die von ihnen abhängigen Söhne; vgl. 20, 10. Denn beim Leben des Vaters steht der Sohn, wie an einer früheren Stelle gezeigt wurde, zur Religion nur soweit in Beziehungen, als sie die Religion seines Vaters und er zur Familie des Vaters gehört.

17. Nachdem unmittelbar vorher vor der Verehrung heidnischer Götter in so ausführlicher Weise gewarnt wurde, kann hier nicht wiederum von heidnischen Götzen die Rede sein. אלהי מסכה ist darum nicht blosse rhetorische Variation, sondern es will darunter eine Darstellung JHVHs selbst in einem gegossenen Bilde verstanden sein. Es wäre auch gar sonderbar, wenn der Pentateuch neben den vielen Warnungen vor Götzendienst nicht auch ein Verbot der bildlichen Darstellung JHVHs enthielte, die doch vom Standpunkt des alten Testaments der Abgötterei gleichkäme.

18. Ueber den Sinn von חדש האביב sieh die Ausführung zu 13, 4.

21. Im zweiten Halbvers werden besonders zwei Jahreszeiten hervorgehoben, in denen der Ackerbauer die Hände voll zu tun hat und sich keine Ruhe gönnen kann. Selbst in solchen geschäftigen Tagen muss der Sabbath als Tag der Ruhe beobachtet werden; vgl. L. Spiro und sieh zu Lev. 11, 35.

22. Für תקופת ist תבואת und vielleicht auch השדה für השנה zu lesen und die Bemerkung zu 23, 16 zu vergleichen.

23. Ueber זכורך sieh die Bemerkung zu 23, 17.

29. Der erste Halbvers ist Zeitangabe zu V. 30 und der zweite bildet einen Umstandssatz. Der Zweck dieses Umstandssatzes ist die Erklärung, warum Moses nicht gleich am Anfang zur Vorkehrung mit dem Schleier griff. Bei בדברו אתו ist nicht an die Unterredung an sich zu denken, sondern an die besondern Vorgänge während derselben. Denn, obgleich in diesem Stücke mit mehr Feingefühl bei der Beschreibung der Theophanie die 23, 21—23

angekündigten konkret-sinnlichen Züge nicht ausdrücklich erwähnt sind, so kann doch das Erstrahlen des Antlitzes Moses nur als Abglanz der Majestät JHVHs gefasst werden, die ihm diesmal zu schauen vergönnt war. JHVH hatte sich also bei dieser Unterredung mit Moses ihm, seinem Versprechen gemäss, so weit es möglich war in Gestalt und Person gezeigt.

31. ויקרא אלהם ist = er redete ihnen zu, redete ihnen ihre Scheu aus und hiess sie näher herantreten. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Lev. 1, 1 und zu Jes. 40, 2.

35. Der Sinn ist hier der: und die Israeliten durften das Antlitz Moses schauen, nachdem es erstrahlt war. Die etwas lange Angabe von V. 34 an geht dahin, dass Moses nur im Amtsverkehr den Schleier ablegte, ihn sonst aber selbst auf dem Wege zu und von der Unterredung mit JHVH anhatte.

XXXV.

2. Ueber die Wiederholung des Sabbathgesetzes an dieser Stelle sieh die Bemerkung zu 31, 13. Mit וביום ist hier nichts anzufangen, da וביום השביעי als adverbielle Bestimmung zum Folgenden, mag man dieses konstruieren, wie man will, durchaus unhebräisch ist. Man lese dafür והיום, fasse dies als Subjekt und קדש als Prädikat. שבת שבתון ist dann Apposition zu letzterem, während ליהוה mit קדש oder auch mit dessen Apposition verbunden werden kann.

3. משבתיכם schliesst das Heiligtum JHVHs aus, wo das Feuer am Sabbath wie an jedem andern Tage auf dem Altar brannte.

5. Die Ausdrucksweise in קחו מאתכם, ähnlich 25, 2, lässt die Grösse der Gabe unbestimmt. Wenn der Geber selbst die Gabe entnimmt, dann gibt er natürlich nur so viel, als ihm beliebt. Dabei ist auch möglich, dass קחו מאתכם hier so viel ist wie: entnehmt von euerem Eigentum aus freien Stücken; vgl. zu Gen. 30, 20. In den wenigen Fällen, wo ein Verbalsuff. ein folgendes Objekt vorausnimmt, geschieht dies besonderen Nachdrucks halber, wofür aber hier kein Grund vorhanden ist. Darum ist das Suff. in יביאה auf das vorherg. תרומה ליהוה zu beziehen und das folg. את תרומת יהוה als Glosse zu streichen. Die Substantiva im zweiten Halbvers sind Prädikatsnomina und geben das an, worin die Gabe an JHVH bestehen soll. Was die Aufeinanderfolge dieser drei Substantiva betrifft, so kommt, wenn kein drittes Metall mitgenannt ist, gut klassisch כסף zuerst und dann זהב; tritt aber ein drittes

Metall dazu, dann ist die bessere Ordnung wie hier absteigend nach dem Werte, Gold, Silber und Erz.

10. Es wird im ganzen Berichte über die Herstellung der Stiftshütte und ihrer Geräte nirgends gesagt, dass die Arbeiter bezahlt wurden. Man ist daher zur Annahme berechtigt, dass die Künstler, die, wie von je her ihre Zunft, zu arm waren, um Gold und Silber und andere Wertsachen zu spenden, ihre unentgeltliche Arbeit als Beisteuer zum Heiligtum hergaben; vgl. zu V. 21.

11. משכן bezeichnet die untere Decke aus gezwirntem Byssus, blauem und rotem Purpur, אהל die mittlere Decke, die aus Ziegenhaar gemacht war, und מכסה ist die obere Decke aus Fell und Leder; vgl. 26, 1. 7. 14. Der Vers teilt sich so ab, dass die Substantiva in der ersten Hälfte alle im Sing., in der zweiten aber im Pl. sind. Im zweiten Halbvers wiederum ist die Gruppierung von oben nach unten, mit den Haken der Ueberdecke anfangend und mit den Fussgestellen endend.

13. Hier ist der zweite Halbvers, den LXX noch nicht haben, späterer Zusatz. Denn erstens wird in den Schaubroten, trotz der Mischna Joma 3, 11, wohl nichts Besonderes gesteckt haben, das für deren Herstellung einen Künstler nötig gemacht hätte. Zweitens ist an dieser Stelle nur von der einmaligen Herstellung des Heiligtums und seines Zubehörs aus den genannten Stoffen die Rede, die Schaubrote aber wurden nach Lev. 24, 8 jeden Sabbath frisch angerichtet. Auch oben Kap. 25 ist nur V. 30 vom Auftragen der Schaubrote auf den Tisch die Rede; ein Befehl zur Herstellung dieser Brote findet sich dort nirgends. Ein solcher Befehl würde ferner die Nennung von Mehl unter den Gaben an JHVH nötig gemacht haben, während dies darunter nicht genannt ist.

14. Vor כליה ist nach LXX כל einzuschalten, welches wegen derselben zwei Buchstaben am Anfang des folgenden Wortes irrtümlich wegfiel.

17. Man beachte den Wechsel des Genus in den Suff. von עמדיו und ארניה, obgleich sie sich beide auf חצר beziehen, und vergleiche hierüber zu Gen. 32, 9.

19. לשרת ist = zu dienen als Schutzüberzüge; vgl. zu 28, 35. Es ist aber auch möglich, dass dafür לְשָׂרֵד als Inf. Piel zu lesen ist. Dieses wäre so viel wie: zur Schonung, zur Erhaltung; vgl. das häufige שריד und den Gebrauch von Kal des Verbums Jos. 10, 20.

21. Hier folgen manche Erklärer LXX, Sam. und Peš., die ויביאו für ויבאו zum Ausdruck bringen, aber richtig ist nur die

Recepta. Die Alten und die ihnen folgenden Neuern sind hier im Irrtum über die Beziehung des ersten Halbverses, in dem es sich gar nicht, wie sie meinen, um die Leute handelt, die Stoffe als Gaben brachten. Im ersten Halbvers ist von den Künstlern die Rede, die oben V. 10 erwähnt wurden, und ויבאו entspricht hier dem dortigen יָבֹאוּ. נשאו לבו aber hat mit ידבנו לבו 25, 2 nichts gemein, sondern der Relativsatz אשר נשאו לבו heisst nach dem gewöhnlichen Gebrauch dieser Redensart eigentlich „den sein Herz über andere erhob, d. i., der sich mehr dünkte als andere.“ Doch sind die Worte hier dem Zusammenhang nach so viel wie: der sich als Künstler fühlte; vgl. 36, 2, wo dieser Ausdruck ebenfalls mit Bezug auf die Künstler vorkommt, während es mit Bezug auf die Spender der Gaben stets nur אשר ידבנו לבו heisst. Solche Männer also, die sich als Künstler fühlten, stellten sich auf die Proklamation Moses ein. Im zweiten Halbvers, wo רוחו, wie öfter, für לבו steht, ist von den Spendern der Stoffe die Rede.

22. Für כְּלִי זָהָב ist כְּלִי מעשה zu lesen und über den Sinn dieses Ausdrucks wie auch über den Zweck der Spezifizierung der als Beisteuer zur Herstellung des Heiligtums und seiner Geräte dargebrachten Sachen die Bemerkung zu Num. 31, 51 zu vergleichen. Der ursprüngliche Ausdruck wurde aus Unverständnis durch die Recepta ersetzt.

24. Alles Mass übersteigt die Naivität, mit der hier vorausgesetzt wird, dass es unter dem erst jüngst aus Jahrhunderte langer Knechtschaft befreiten und seitdem in der Wüste wandernden Volke Leute gab, die im Besitze von kostbarem Bauholze waren; vgl. zu Gen. 28, 18.

25. Um בידיה nicht als blosses Flickwort hinzustellen, übersetzt man das Wort hier „mit ihren eigenen Händen“, wofür aber der Ausdruck unhebräisch ist. „Mit ihren eigenen Händen“ würde durch ידיה als Subjekt des Verbums ausgedrückt sein; vgl. Lev. 7, 30 und Hi. 20, 10. Ausserdem wäre der Ausdruck in dieser Fassung völlig überflüssig, da es sich von selbst versteht, dass ein Weib, das wegen eines gewissen Werkes חכמת לב genannt wird, dieses Werk mit eigenen Händen vollbracht haben muss. Für den Sinn von בידיה kommt hier das in Betracht, was oben zu 8, 15 über die Beziehung der Hand zur Arbeit gesagt wurde. Das Nähere hierüber wird sich aus der folgenden Bemerkung ergeben.

26. Hier ist vor allem zu beachten, dass das Spinnen oder Verarbeiten der Ziegenhaare von der im vorherg. Verse erwähnten

ähnlichen Arbeit getrennt ist. Der Grund dieser Trennung ist die Verschiedenheit im Grade der Kunstfertigkeit, die für diese und jene Arbeit erforderlich ist. Wohl wird das Weib, das jene Arbeit verrichtete, חכמת לב genannt, aber dieser Ausdruck kann ein Weib von irgend welcher Fertigkeit bezeichnen. Und tatsächlich gehört zum Spinnen der V. 25 genannten Stoffe nur eine geringe Fertigkeit, die im Altertum bei jedem häuslich erzogenen Weibe vorausgesetzt werden konnte. Dagegen erfordert das Spinnen oder Verarbeiten des Ziegenhaars eine sehr bedeutende Geschicklichkeit, wie denn auch der Relativsatz אשר נשא לבן אתנה dies zeigt; vgl. zu V. 21. Danach ist hier בחכמה als Gegensatz zu בידיה in V. 25 gegen die Accente mit dem Folgenden zu verbinden. Die im Vorherg. genannten drei Stoffe spann irgend ein Weib, das nicht ohne Fertigkeit war, בידיה, das heisst in diesem Zusammenhang „wie man solche Stoffe eben spinnt“; dagegen verarbeiteten die Frauen, die sich durch besondere Begabung dazu berufen fühlten, das Ziegenhaar בחכמה, d. i. kunstvoll.

29. Hier ist אשר, das als Pron. relat. zugleich den demonstrativischen Begriff in sich birgt, der durch den Relativsatz beschrieben werden soll, Objekt zu להביא und der Sinn des Ganzen der: das, was ihr Herz sie zu bringen antrieb. Am Schlusse ist wegen der langen Trennung des Hauptverbums von איש ואשה durch den dazwischen tretenden Relativsatz das Subjekt in Gestalt von בני ישראל wiederholt.

30. Ueber die Stellung des Athnach hier sieh die Bemerkung zu 31, 2.

34. Ziehe den ersten Halbvers zum vorherg. und den zweiten zum folg. Verse. Unter להורות ist hier nicht das Lehren der Kunst zu verstehen, denn dieses müsste, wie an anderer Stelle gezeigt werden soll, durch לְלַמֵּד ausgedrückt werden. Auch hätte der Künstler bei dieser Arbeit wohl kaum Leute beschäftigen können, die er die Kunst erst hätte lehren müssen. Gemeint ist das Geben von Winken und Fingerzeigen, wie sie der Werkführer den andern Künstlern werden lässt. Nach der oben vorgeschlagenen Verteilung unseres Verses erhält Oholiab, obgleich erster Gehilfe, das Recht der Unterweisung nicht. Nach der strengen Weise des Altertums kommt dieses Recht nur dem Meister zu.

35. Nach der vorherg. Bemerkung bildet הוא ואהליאב in V. 34 das Satzsubjekt (مبتدأ) zu מלא אתם. Der Sinn des Ganzen ist da-

nach der: er und Oholiab, Sohn Achisamachs etc. — sie beide hat er mit Kunstsinn reichlich begabt.

XXXVI.

2. Ueber אשר נשאו לבו vgl. zu 35, 21, über die Bedeutung von לקרבה zu 28, 1 und über dessen Form zu Gen. 1, 30. Der Sinn des Relativsatzes in Verbindung mit dem Komplement ist danach der: jeder, der sich als Künstler genug fühlte, um sich mit Recht an das Werk zu wagen. Die Ausdrucksweise geht von dem Grundsatz aus, dass dem Künstler, der sich zu dem Werke berufen fühlt, dieses Gefühl das Recht gibt, es zu unternehmen. לעשות אתה ist nicht mit dem unmittelbar Vorherg., sondern mit ויקרא zu verbinden. Moses berief die Künstler, das Werk zu beginnen und auszuführen. Ueber die Konstruktion von קרא c. Inf. mit ל zur Bezeichnung des Zweckes, wozu das Objekt berufen wird, vgl. Ri. 14, 15. 2 K. 3, 13 und besonders Hi. 1, 4.

3. מלפני משה ist = unter der Aufsicht Moses, von ihm zugewogen und zugemessen. Ueber diesen Gebrauch des präpositionalen Ausdrucks vgl. Deut. 17, 18. לעשות אתה bezieht sich nicht auf מלאכה, wie gemeinhin angenommen wird, sondern auf תרומה. Die verschiedenen Künstler nahmen die Gaben an Gold, Silber und andern Stoffen in Empfang, um sie zu verwenden, d. i., zu verarbeiten. Wäre die Arbeit, wozu die Stoffe verwendet wurden, genannt, so würde sie durch ל bezeichnet sein. Ueber diese Konstruktion und Bedeutung von עשה vgl. 27, 3. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz. Im Schlusssatz ist das Verbum absolut gebraucht, während נדבה adverbiell im Acc. steht und so viel ist wie reichlich; vgl. Ps. 54, 8.

5. Nach V. 3 empfingen die Künstler die Stoffe von Moses, nicht direkt von den Gebern, und dazu stimmt das, was hier und in dem vorherg. Verse gesagt ist, nicht gut. Wenn man nun erwägt, dass V. 8 sich viel besser an V. 3a anschliesst als an V. 7, erhält man den Eindruck, dass V. 3b—6 ein späterer Einsatz ist, der den Zweck hat, die Freigebigkeit der Israeliten in glühenden Farben zur Darstellung zu bringen. Diese Annahme allein erklärt, wie der Widerspruch kommt. עבדה ist hier ungefähr in dem zu 27, 19 angegebenen Sinne zu verstehen und העבדה למלאכה so viel wie: das für die Arbeit Erforderliche, der dazu nötige Stoff.

6. עשה kann hier unmöglich im Sinne von „anfertigen“, wie sämtliche Erklärer das Verbum fassen, gemeint sein. Denn die

Geber gaben nach 35, 32—24 entweder unverarbeitete Stoffe oder Geräte, die sie hatten, und letztere wurden selbstverständlich für ihre neuen Zwecke umgearbeitet. Die Verfertigung der für das Heiligtum bestimmten Geräte aber war nicht Sache der Geber, sondern der von Moses dazu berufenen Künstler. Es bleibt daher nichts übrig, als das fragliche Verbum im Sinne von „verwenden" zu fassen. Aber dann kann מלאכה nur wie Ex. 22, 7 Sache, Gegenstand, nicht Arbeit heissen. Danach ist der Sinn des Ganzen der: weder Mann noch Weib soll fortan irgendeinen Gegenstand als Beisteuer für das Heiligtum verwenden, mit andern Worten, niemand soll von nun an noch etwas beisteuern; vgl. zu V. 3. Im zweiten Halbvers ist die sonst nicht anzutreffende Konstruktion von נכלא c. Inf. mit מן zu beachten. Gen. 2, 2 haben wir dieses Verbum eben so konstruiert gefunden, nur dass dort ein Substantiv die Stelle des Infinitivs einnimmt. Dieser Umstand bietet hier Gelegenheit, Folgendes zu bemerken. Mit sehr wenigen Ausnahmen, wie בין, נגד und dergleichen, die ihrem Begriffe nach keine Beziehung zu einer Handlung ausdrücken können, wird im Hebräischen jede Präposition mit dem Infinitiv gebraucht, wobei sie denselben Begriff bezeichnet wie bei der Verbindung mit einem Substantiv. Auch ל vor dem Infinitiv entspricht keineswegs dem deutschen „zu" vor derselben Verbalform wenn sie nicht substantivisch gebraucht ist, sondern hat auch da irgendeine der vielen Bedeutungen, die ihm als Präposition eigen sind.

8. Von hier ab bis 39, 41 hätte bei Hinzufügung weniger Worte am Anfang von 39, 42 sehr gut wegbleiben können. Dieses Schwelgen in einer langen uninteressanten Beschreibung, die noch dazu blosse Wiederholung ist, lediglich weil sie das Heiligtum betrifft, verrät den späten Ursprung der Beschreibung. Später trat beim Gottesdienst öfter notwendiger Weise das Wort an Stelle der Tat. So ersetzte z. B. seit der Zerstörung des Tempels die Rezitation der biblischen Opfergesetze im Gebete das unmögliche Darbringen der Opfer. Zuletzt musste auch die nachbiblische Literatur dafür herhalten. So werden jetzt noch im täglichen Gebete das fünfte Kapitel des Traktats Sebachim und ähnliche Stücke aus der Mischna rezitiert. In gleicher Weise suchten wohl in den letzten Jahrhunderten vor der Zerstörung des zweiten Tempels diejenigen, die den Tempel aus irgendeinem Grunde nicht besuchen konnten, in dieser Hinsicht ihr religiöses Bedürfnis durch das Lesen von Beschreibungen des Heiligtums und der Opferung

daselbst zu befriedigen. An solche fromme Leser mag unser Verfasser bei dieser an sich unnötigen Wiederholung der langen Beschreibung der Stiftshütte gedacht haben.

Während 25, 10—39 in der Anweisung zur Anfertigung die für das eigentliche Heiligtum bestimmten Geräte vor diesem selbst kommen, ist in dem hier folgenden Berichte über die Ausführung derselben die Ordnung umgekehrt. Baentsch findet die abweichende Ordnung hier planmässiger. Die Stiftshütte selbst, meint er, musste zuerst angefertigt werden, weil die heiligen Geräte nicht ohne Obdach sein durften. Aber er irrt. Denn das Heiligtum wurde nicht eher zusammengestellt, bis aller Zubehör fertig war; dann erst wurden dessen verschiedene Geräte in der vorgeschriebenen Weise darin arrangiert; vgl. 40, 2—30. Wenn für die abweichende Ordnung hier überhaupt ein besonderer Grund da ist, so liegt er in der verschiedenen Anschauung über das Verhältnis zwischen dem Heiligtum selbst und seinen Geräten. In der Anweisung zur Anfertigung erscheint die heilige Stätte als die Hauptsache, deren blosser Zubehör die Geräte sind. Hier dagegen im Berichte über die Anfertigung, der, wie bereits oben angedeutet, von einer andern Hand herrührt, werden die Geräte, namentlich die heilige Lade, der Tisch und der kleinere Altar, als die Hauptsache angesehen und das Zelt nur als deren Obdach. In jedem der beiden Stücke kommt das, was darin für die Hauptsache gilt, zuerst und dann das Andere.

20. Ueber die Bedeutung von עמדים sieh zu 26, 16.

XXXVII.

3. Ueber das erste ושתי sieh zu 25, 15.

5. Ueber die Bedeutung von ויבא in dieser Verbindung vgl. die Bemerkung zu 25, 14.

16. Für den Ausdruck אשר על השלחן kommt der Umstand, dass die genannten Geräte auf die Platte des Tisches gestellt werden sollen, nicht in Betracht, sondern der Satz heisst: die für den Tisch bestimmt sind. Ueber diesen Gebrauch von על vgl. zu Lev. 3, 5.

27. Ueber על שני צדיו neben על שתי צלעתיו sieh die Ausführung zu 40, 4.

29. Undeterminiert heisst es 30, 25. 31 שמן משחת קדש. Bei der Determination ist hier eine andere Verbindung vorgezogen, wobei קדש adverbiell im Acc. steht und so die Beschaffenheit

des Gegenstandes durch die Angabe der Art und Weise seiner Herstellung bestimmt wird. Ebenso muss טהור, das, als Adjektiv gefasst, weder auf קטרת noch auf סמים bezogen werden kann, adverbielle Bestimmung sein. Ueber diese grammatische Beziehung von קדש und טהור vgl. 30, 35.

XXXVIII.

8. Hier braucht der zweite Halbvers deshalb, weil das Offenbarungszelt zur Zeit, von der hier die Rede ist, noch nicht vorhanden war, noch langn nicht ein sehr später Zusatz zu sein, wofür ihn die Neuern halten. Die inkongruente Angabe gehört einfach zu den Anachronismen des Pentateuchs, wie wir schon auf ihrer mehrere bisher aufmerksam gemacht haben, und wie dergleichen selbst in modernen freiern Beschreibungen älterer Zeiten nicht selten anzutreffen sind. Dagegen bietet die Erklärung dieser Worte manche Schwierigkeit. Vor allem ist nicht leicht zu sagen, was mit הצבאות gemeint ist. „Diensttuende Weiber“, wie man wiederzugeben pflegt, kann der Ausdruck nicht heissen, da in Israel zu keiner Zeit Weiber im Heiligtum Dienst taten. Ausserdem zeigt der Zusammenhang, in dem unser Ausdruck 1 Sam. 2, 22 vorkommt, dass man dabei vielmehr an hübsche junge Weiber zu denken hat, nicht an ältere Weibspersonen, die wegen Mangels an Anziehung und Reizen im Heiligtum Dienst tun konnten, ohne dessen männlichen Dienern zur Anfechtung zu gereichen. Bei Erwägung dieser Tatsachen scheint mir צבא, wie dies hier und in der oben erwähnten Samuelstelle gebraucht ist, nicht mit ضبا, sondern mit صبا zusammenzuhängen. Letzteres heisst unter anderem wie ein Knabe oder junges Mädchen — arab. صبىّ, respekt. صبيّة — spielen; vgl. griechisch παίζω von παῖς. Diese Annahme führt natürlich auf eine andere Erklärung.

Nach Ri. 21, 10—21 führten junge Mädchen zu Silo, der Stätte des ältern, wonicht ältesten Heiligtums der Hebräer, zur Zeit des grossen Herbstfestes Spiele und Tänze auf. Der Zweck dieser Spiele leuchtet zum Teil durch den biblischen Bericht durch, erhellt aber vollkommen aus der späteren jüdischen Tradition, welche die Sitte noch kennt, obgleich sie für die Gelegenheit eine andere Zeit nennt. Nach der Mischna Ende Taanith führten nämlich die jungen Mädchen zu Jerusalem alljährlich am fünfzehnten Tage des Monats Ab und sonderbarer Weise auch am grossen Versöhnungstag ähnlihe Spiele und Tänze auf und hielten dabei

an die männlichen Zuschauer kurze Ansprachen, in denen sie unverhüllt um Ehemänner warben.

Ich vermute nun, dass an unserer Stelle von solchen Mädchen die Rede ist. Der Ausdruck פתח אהל מועד ist danach nicht genau zu fassen, sondern muss im weitern Sinne verstanden werden, nämlich im Sinne von „in der Umgegend des Heiligtums". Auch braucht man dabei, hier wenigstens, nicht an Spiele und Tänze wirklich aufführende Mädchen zu denken. צבאות kann zur Zeit, als die Sitte noch bestand, und selbst lange nachher auch blosse Bezeichnung für Mädchen in dem Alter, wo ein Weib ans Heiraten zu denken und sich nach einem Manne umzusehen anfängt, gewesen sein.

Danach will die Angabe hier zeigen, mit welchem Eifer und mit welcher Aufopferung die Frauen in Israel zur Herstellung des Heiligtums beitrugen. Sogar die heiratslustigen Mädchen gaben ihre Spiegel, die sie kaum entbehren konnten, für das heilige Werk her. Vielleicht gaben die schönen Mädchen gerade ihre Spiegel her aus einem ethischen Grunde, an den eine talmudische Erzählung erinnert. Simon der Gerechte, heisst es Sifrê zu Num. Piska 22, ass als Priester grundsätzlich nie vom Fleische des Naziräeropfers, weil er an der Aufrichtigkeit des Gelübdes zweifelte. Nur ein einziges Mal machte er eine Ausnahme im Falle eines hübschen, schöngelockten jungen Hirten. Dieser war als Nasiräer im Vorhofe des Tempels erschienen, um sich daselbst nach Ablauf der vorgeschriebenen Frist das Haar abschneiden zu lassen. „Aber wie kamst du", frug der Priester den Jüngling, „ein Gelübde zu tun, das dich des Schmuckes deiner schönen Locken berauben muss?" Da erzählte der junge Nasiräer, wie er zum ersten Mal im Spiegel des klaren Baches seine Gestalt gesehen, und wie ihn darauf seine schönen Locken in einer Weise eitel zu machen gedroht, die für sein Seelenheil hätte gefährlich werden können, weshalb er sich gelobt hätte, seinen verführerischen Haarschmuck Gott zu opfern. Aehnlich kann nun auch hier das Motiv der jungen Mädchen bei der Opferung ihrer Spiegel gewesen sein. Dann hätte die Angabe über die besondere Verwendung der Spiegel ihren Zweck, indem sie uns darüber unterrichtete, wie die Gabe der reinen Jungfrauen zur Herstellung eines Gefässes verwendet wurde, das im Heiligtum dem Zweck der Reinheit dienen sollte.

21. Für פְקוּדֵי ist פִקֻּדֵי zu lesen. Für die intensive Nominalform spricht das darauf bezügliche פֻקַּד. In der Form des Verbums,

welches passiv sein muss, konnte man sich nicht irren; beim Nomen aber verfiel man in den möglichen Irrtum. Dazu mag der seltene Gebrauch des Nomens an dieser Stelle beigetragen haben. Denn פְּקֻדִים heisst sonst Vorschriften, Befehle, hier aber Zahlenverhältnisse, Berechnung.

25. Hier, wo das Wort eine andere Bedeutung hat als V. 21, ist die Aussprache פְּקוּדֵי richtig.

XXXIX.

1. Ueber den Gebrauch von מן zur Bezeichnung des Stoffes und über dessen Beschränkungen vgl. zu Gen. 2, 19 und über לש־ת hier zu 35, 19.

3. Für וְקִצֵּץ bringt Sam. וקצצו zum Ausdruck; doch ist dies nicht besser. Denn das Perf., Sing. oder Pl., passt in den Zusammenhang durchaus nicht. Das fragliche Wort ist וְקַצֵּץ als Inf. absol. zu sprechen und zur Konstr. Gen. 41, 43 zu vergleichen. Das Objekt zu diesem Inf. ist aus dem Vorherg. zu ergänzen und פתילים als Produktacc. zu fassen.

4. Für חבר ist nach mehreren Handschriften וחבר zu lesen. Waw ist durch Haplographie weggefallen. Die Setzung des Athnach ist hier höchst ungeschickt. Der Vers teilt sich wie 28, 7 gar nicht ab oder bei dem vorletzten Worte.

6. Ueber den Gebrauch der Präposition in der Verbindung על שמות sieh zu 28, 11.

21. Hier hat Sam. den Zusatz ויעשו את הארים ואת התומים כאשר צוה יהוה את משה. Aber die אורים ותמים wurden nicht dann gemacht; die werden auch 28, 30 als vorhanden vorausgesetzt. Doch muss es allerdings auffallen, dass das alte Orakel hier gar nicht erwähnt ist. להיות ist = sodass es sich hielt, blieb; vgl. zu 28, 28.

25. Einmal ist der Ausdruck בתוך הרמנים zu streichen, wahrscheinlich am Ende des Verses.

37. נרות המערכה heisst nicht, wie die Wörterbücher angeben, „Lampen der reihenweisen Ordnung“, was Unsinn wäre, sondern „Lampen, die nach Mutmassung mit Oel für die erforderliche Zeit versehen werden“; vgl. zu Gen. 22, 9.

40. Ueber den Wechsel des Genus beim Suff. in מיתריו und יתדתיה, das sich in beiden Fällen auf das als nomen utriusque generis gebrauchte חצר bezieht, vgl. zu Gen. 32, 9. Für ויתדתיה ist übrigens nach Sam. ואת יתדתיה zu lesen. Denn, wie schon früher

bemerkt, ist את bei Anschluss eines weitern Objekts, wenn das erste durch diese Partikel bezeichnet ist, gut klassisch unerlässlich.

43. ברך drückt hier nicht einen Segen, sondern eine Danksagung aus. Moses sprach den Künstlern, die pünktlich und genau nach Plan und Vorschrift alle Arbeit gemacht hatten, seinen Dank dafür aus. Auch hierin liegt ein Beweis für unsere oben zu 35, 10 ausgesprochene Behauptung, dass die Künstler ihre Arbeit am Heiligtum und seinen Geräten unentgeltlich hergaben. Sonst wäre hier für das Altertum der Dank Moses nicht am Platze; vgl. zu Gen. 23, 12.

XL.

2. Ueber den Gebrauch von קום in dieser Verbindung sieh zu 26, 15. Diesem Hiph. von קום ist Hiph. von ירד entgegengesetzt, welches vom Auseinandernehmen dieses tragbaren Heiligtums gebraucht ist; vgl. Num. 10, 17.

Was die Zeitangabe betrifft, so war zwar der erste Tag des Monats von Alters her ein Feiertag, an dem alle Privatgeschäfte unterlassen wurden, galt aber eben deshalb als geeigneter Tag für den Anfang jedes heiligen oder das Gemeinwohl fördernden Geschäfts. So wurde der Grundstein zum salomonischen Tempel, wie zu 1 K. 6, 1 gezeigt werden soll, an einem Neumondstag gelegt. Am ersten Tage des Monats wurde auch zur Zeit Hiskias das lange geschlossene und verlassene Heiligtum wieder eröffnet und von neuem geweiht; vgl. 2 Chr. 29, 17. Die Stiftshütte aber war eine bewegliche Sache. Bei ihr konnte von einer Grundsteinlegung nicht die Rede sein. Was in ihrem Falle dieser gewissermassen gleichkam, war die erste Zusammenstellung, und dafür wird hier ein Neumondstag bestimmt.

4. עֵרֶךְ, wie es hier gebraucht ist, hat mit Schicht und Schichten nichts zu tun, sondern heisst nach der Bemerkung zu Gen. 22, 9 eine aufzutragende Portion Speise, die mutmasslich für eine gewisse Zeit ausreicht; vgl. Lev. 24, 8. Das Verbum ערך heisst eine solche Portion Speise auf den Tisch auftragen.

10. Ueber den Grund, warum der Opferaltar allein hier קדש קדשים heisst, während das Heiligtum mit allem, was darin ist, bloss קדש genannt wird, sieh zu 29, 37.

15. היה c. Inf. mit ל heisst bekanntlich im Begriffe sein, etwas zu tun. Da aber niemand vernünftiger Weise sich an etwas macht, dem er nicht gewachsen ist, so bezeichnet היה ל auch die Quali-

fikation für die Handlung oder die Anlage für den Zustand, die durch den folg. Infinitiv ausgedrückt ist. Danach will hier durch והיתה להיות ונו׳ gesagt sein, dass im Unterschied vom Hohenpriester, der jedesmal gesalbt werden muss, bei den gemeinen Priestern die Salbung des Ahnen für alle Geschlechter Giltigkeit hat, wörtlich die Qualifikation hat, ihnen Salbung zu sein; sieh zu Num. 8, 11.

18. Merkwürdig ist die Naivität, mit welcher der Verfasser den Moses allein ohne irgend welche Hilfe das aus schweren Brettern bestehende Heiligtum aufrichten lässt. Aber dies ist für die Darstellung unbedingt nötig. Später fiel nach Num. 4, 5—14 die Zusammenstellung der Stiftshütte nicht einer Levitenabteilung, sondern Aharon und seinen Söhnen zu. Bei dieser allerersten Zusammenstellung aber waren Aharon und seine Söhne noch nicht gesalbt und eingeweiht, konnten daher noch nicht als Priester fungieren. Unter diesen Umständen blieb nichts anderes übrig, und Moses, der während der siebentägigen Einweihung kraft seiner göttlichen Berufung als Priester fungierte, musste aus Mangel an Hilfe ganz allein die riesige Arbeit der Zusammenstellung des Heiligtums verrichten.

34. כבוד ist hier in dem zu 16, 7 und 33, 18 angegebenen Sinne zu verstehen und über מלא folgende Bemerkung zu vergleichen.

35. יכל und מלא sind beide in rein physischem Sinne zu fassen. Die Gegenwart JHVHs füllte buchstäblich den ganzen Raum des Heiligtums aus, sodass es selbst für eine einzige Person physisch unmöglich war, hineinzukommen. Dasselbe geschah nach 2 Chr. 7, 2 auch bei der Einweihung des salomonischen Tempels; vgl. auch Ez. 43, 5. Bei solcher Gelegenheit füllte JHVHs Gegenwart den ganzen Raum aus, damit jeder Teil davon mit seiner Person direkt in Berührung komme und so unmittelbar die Weihe erhalte. Wie diese völlige physische Ausfüllung des Raumes durch ein geistiges Wesen geschah, darüber zerbrach sich der naive alte Leser den Kopf nicht.

37. Waw apodosis ist bei der Negation in der klassischen Sprache nur dann statthaft, wenn auch der Vordersatz verneint ist, wie hier, sonst nicht.

RANDGLOSSEN

ZUR

HEBRÄISCHEN BIBEL

TEXTKRITISCHES, SPRACHLICHES UND SACHLICHES

VON

ARNOLD B. EHRLICH

ZWEITER BAND

LEVITICUS, NUMERI, DEUTERONOMIUM

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1909

LEVITICUS.

I.

1. Wegen der Minuskel in ויקרא wollen manche Erklärer auf eine Lesart וַיִּקָּר schliessen, die aber kaum existieren konnte, ohne auf grober Unwissenheit zu beruhen. Denn Niph. von קרה drückt eine Bewegung aus, hier aber spricht JHVH zu Moses aus dem Offenbarungszelt, verlässt also seinen Ort nicht, um mit ihm zusammenzukommen. Auch zu der allgemeinen Situation passt ויקר nicht. Denn dieses Verbum bezeichnet, wie zu Ex. 3, 18 gezeigt wurde, das Aufsuchen an einem Orte, wo weder das Subjekt noch das Objekt daheim ist, und dies stimmt zur Situation nicht. Denn der Schauplatz ist die Wüste, und da ist in einem gewissen Sinne jeder daheim, nämlich insofern als er daselbst nicht in der Fremde sich befindet. Was speziell JHVH anbelangt, so gilt für ihn nur ein von Heiden bewohntes Land als Fremde. In der unbewohnten Wüste aber ist er daheim. Sonst hätte er in der Wüste kein Heiligtum haben können. Dass JHVH in der Wüste nicht fremd ist, sieht man auch aus Ex. 3, 18. 5, 3. — Der Ausdruck מאהל מועד zeigt nicht nur, dass JHVH vom Offenbarungszelt aus zu Moses sprach, sondern auch dass Moses während des Sprechens ausserhalb desselben sich befand. Moses konnte also wegen der Fülle der Majestät JHVHs das Offenbarungszelt nicht betreten; vgl. zu Ex. 40, 35. Moses hatte sich aber, wie es scheint ziemlich weit vom Offenbarungszelt zurückgezogen, worauf ihn JHVH näher heranrief. Denn קרא, mit אל der Person konstruiert, bedeutet unter anderem, jemanden, der sich scheu zurückgezogen, näher herankommen heissen; vgl. zu Ex. 34, 31 und Jes. 40, 2. Wegen der Unterschrift dieses Stückes 7, 38 halten die meisten der Neuern מאהל מועד hier in der Ueberschrift für einen spätern Zusatz, aber ohne genügenden Grund. Denn an jener Stelle ist בהר סיני offenbar nicht genau zu fassen,

sondern nur so viel wie במדבר סיני am Schlusse, und danach ist die Ortsangabe hier mit der dortigen verträglich.

2. אדם ist gebraucht, um beide Geschlechter zu umfassen. מכם ist schon wegen seiner Stellung verdächtig, denn in partitivem Sinne, der allein hier zulässig wäre, müsste der Ausdruck entweder unmittelbar auf אדם folgen, vgl. Gen. 23, 6, oder ihm unmittelbar vorangehen, vgl. Num. 31, 49. Die Trennung der beiden Ausdrücke schliesst, namentlich in der Sprache des Gesetzes, die partitive Bedeutung des erstern aus. Ausserdem bezeichnet אדם eigentlich das Menschengeschlecht, und dieser ursprüngliche Begriff konnte wohl soweit zurücktreten, dass das Nomen auch ein unbestimmtes menschliches Individuum bezeichnete, aber nicht für das Sprachbewusstsein dermassen verloren gehen, dass man den Ausdruck in diesem Sinne in einer partitiven Verbindung gebraucht hätte. Der ursprüngliche Text las ממנו, das die alten hier nicht verstanden und darum in מכם änderten. ממנו ist in diesem Zusammenhang = aus sich heraus, d. i., aus eigenem Antrieb. Ueber diese Bedeutung von מן sieh zu Hos. 8, 4. Eccl. 2, 25 und vgl. rabbinisch מעצמו = sua sponte. Danach beschränkt dieser Ausdruck die Freiheit der Wahl zwischen Rind und Kleinvieh auf das freiwillige Opfer. Und eine solche Beschränkuhg muss man hier auch erwarten, denn für die obligatorischen Opfer ist stets die Tiergattung vorgeschrieben. — קָרְבָּן heisst nicht Darbringung, d. i. Dargebrachtes, sondern bezeichnet das Opfer als etwas, wodurch man sich der Gottheit nähert; vgl. den Ausdruck קִרְבַת אלהם Jes. 58, 2 und Ps. 73, 28. מן הבהמה ist gegen die Accente zum vorherg. zu ziehen und V. 14 als Gegensatz dazu zu fassen (gegen Dillm. und Andere). Denn עוֹף kann wohl zu בהמה einen Gegensatz bilden, aber nicht zu בקר und צאן. Das Rind und das Kleinvieh waren das einzige Hausvieh, das gegessen werden durfte. Das andere Hausvieh, wie Esel, Kamel, Schwein u. s. w., für die Israeliten unrein, sind es natürlich auch für JHVH und dürfen ihm daher nicht geopfert werden.

Aber auch das Wild, das andere semitische Völker ihren Göttern opferten, ist vom israelitischen Opferkultus ausgeschlossen. Ueber den Grund hierfür, gibt es zwei verschiedene Ansichten. Die alten Rabbinen meinen, das Wild komme für den Opferkultus nicht in Betracht, weil zu viel Mühe dazu gehört, ein wildes Tier lebendig zu fangen; vgl. Pesikta ed. Buber 57 a. Allein dieser Grund ist nicht hinreichend, denn danach hätte bloss für die obligatorischen Opfer Wild nicht gefordert, aber für die freiwilligen

gestattet werden müssen. Noch unwahrscheinlicher ist der Grund den die Neuern dafür angeben. Nach diesen durfte das Wild nicht geopfert werden, weil es nicht zum Eigentum des Israeliten gehört. Aber wie unlogisch! Das frei schweifende Wild ist freilich res nullius; aber eben darum wird ein gefangenes Stück davon das rechtmässige Eigentum dessen, der es gefangen hat. Der Grund für den Ausschluss des Wildes vom alttestamentlichen Opferkultus scheint mir in dem israelitischen Temperament zu liegen.

Der Jude alten Schlages ist jetzt noch ein sehr sentimentaler Mensch, und seine Vorväter waren es in viel höherem Masse. Für das Zeitalter der Bibel vgl. 1 K. 21, 3. Für das talmudische Zeitalter übergehe ich hier alle aggadischen Ueberschwenglichkeiten als wohlfeile Sentimentalität und verweise statt dessen auf eine Halacha, welche unverkennbar zeigt, dass die Juden auch mehrere Jahrhunderte nachher bereit waren, ihren sentimentalen Anschauungen viel zu opfern. Nach der Mischna Baba mezia 3, 6 darf jemand, dem ein anderer Naturprodukte zur Aufbewahrung gegeben, über diese, wenn sie zu verderben drohen, nicht verfügen, um für den Eigentümer ihren ganzen Wert zu retten. Zur Begründung dieses Gesetzes heisst es in der Gemara 38 a אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חברו ein einziges Mass dessen, was er selber gezogen hat, ist einem Menschen lieber als neun Mass, die er von einem andern erhalten mag.

Wie nun bei dieser Begründung des angeführten rabbinischen Gesetzes angenommen wird, dass die zur Aufbewahrung gegebenen Naturprodukte vom Eigentümer selbst gezogen sind, so setzt die viel ältere Vorschrift hier natürlicher Weise voraus, dass das Opfertier eigener Zucht ist. Das Tier, das er selber mit vieler Mühe gross gezogen, und das ihm wie sein Kind lieb ist, — vgl. 2 Sam. 12, 3 — das soll der Israelit seinem Gotte opfern, nicht ein Stück Wild, in dessen Besitz er durch eine einzige schlaue Tat gelangt ist. Letzteres, auf dem Altar JHVHs verbrannt, wäre kein Opfer.

3. Bei עֹלָה dachte der Hebräer nicht an das Kommen des Opfers auf den Altar, weil dann diese Benennung das Ganzopfer nicht hinreichend charakterisieren und von den andern Opfern, die doch alle auf den Altar kommen, unterscheiden würde. Schon Ibn Esra bemerkt richtig, dass, wie חטאת und אשם, auch עלה auf die Sünde, die das Opfer tilgen soll, anspielen muss. Ibn Esra meint, dass die עלה so benannt ist, weil sie eine Sünde sühnt, die nur עלה על לב war, d. h., die nur beabsichtigt, aber nicht begangen

wurde. Tatsächlich aber kann die Benennung eines Opfers schwerlich eine solche Verkürzung sein. Mir scheint diese Benennung mit dem arab. غلا das Mass überschreiten, übermütig ausschreiten zusammenzuhängen. עלה würde demnach nach Analogie von אשם und חטאת so viel sein wie זדון und das Ganzopfer Sünden tilgen, die man im Exzess des Uebermuts begangen haben mag, deren man sich aber zur Zeit nicht bewusst ist. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch Hi. 1, 5, wonach Hiob zur Sühne der Sünden, die seine Söhne im Exzess ihrer lustigen Gelage begangen haben mochten, עלות darbrachte. — Was die Makellosigkeit des Opfertiers betrifft, so wird hier nur vorgeschrieben, dass dasselbe in solchem Zustand an den Priester geliefert werde. Daraus folgt aber, dass wenn das Tier in der Folge in den Händen des Priesters verunglückt wird und ein Gebrechen bekommt, es dennoch geopfert werden kann. אל פתח אהל מועד יקריב אתו, zu dem לפני יהוה am Schlusse epexegetisch ist, will nichts mehr sagen, als dass das Opfer im Heiligtum JHVHs und nicht auf einem Privataltar oder einem andern Gotte dargebracht werden muss; vgl. 7, 38 b. לרצנו aber ist = um für ihn gerechnet zu werden. Nur wenn das Opfer an der für die ganze Gemeinde bestimmten heiligen Stätte dargebracht wird, wird es dem Darbringer angerechnet. Ueber diese Bedeutung des Nomens sieh die Bemerkung zu V. 4. Gewöhnlich fasst man לרצנו hier im Sinne von „Wohlgefallen" und verbindet es mit dem folg. לפני יהוה, allein bei solcher Verbindung müsste es statt dessen wie sonst לרצון ohne Suff. heissen. Das fühlten die alten Rabbinen, und es veranlasste sie zu der lächerlichen Erklärung, die in Sifrâ für diesen Ausdruck gegeben ist.

4. Ueber וסמך ידו vgl. zu Ex. 29, 10. Nach rabbinischer Deutung musste der Betreffende beide Hände auf das Haupt des Tieres kräftig stemmen, vgl. Chagiga 16 b, was aber schwerlich richtig ist, namentlich soweit das Aufstemmen in Betracht kommt, obgleich Dillmann derselben Ansicht ist. Welchen Zweck hätte das gehabt? ונרצה לו pflegt man zu übersetzen „so wird es zum Wohlgefallen für ihn aufgenommen werden", aber dies kann vom Opfer, ehe es auf dem Altar verbrannt wurde, nicht gesagt werden. Der Ausdruck ist = so wird es für ihn gerechnet, ihm angerechnet werden. Durch das Auflegen der Hand auf den Kopf des Tieres identifiziert der Darbringer dieses gleichsam mit sich selbst, und das Opfer wird dann für ihn gerechnet. Ueber diese Bedeutung des Verbums vgl. dessen Gebrauch in der Sprache der Mischna und

sieh zu 7, 18. 26, 34. 41. Das Subjekt zu נרצה ist aus dem vorherg. קרבנו zu entnehmen.

5. Nach Sifrâ konnte das Schlachten des Opfertiers durch irgend jemanden geschehen. Logischer Weise aber ist der Darbringer des Opfers Subjekt zu שחט wie auch zu jedem Verbum in solcher Verbindung, wofür nicht der Priester oder die Söhne Aharons ausdrücklich als Subjekt genannt sind. Es ist auch ganz natürlich, dass der Darbringer des Opfers bei der Zubereitung desselben, soweit es angeht sich betätigen soll.

7. Hier steht der erste Halbvers in Widerspruch mit 6, 6, wonach auf dem Altar ein beständiges Feuer unterhalten wurde. Ueber den Gebrauch von ערך mit Bezug auf das Holz vgl. die Bemerkung zu Gen. 22, 9. Für הכהן ist unbedingt הכהנים zu lesen und V. 5. 8. 11. 2, 2 zu vergleichen.

9. ירחץ teilt das Subjekt mit הקטיר. Ueber die Konstr. vgl. V. 1. המזבחה ist einfach = auf dem Altar. Denn die Endung â bezeichnet nicht notwendig eine Bewegung, sondern den Lokativ im Allgemeinen. אשה hat wohl mit אש nichts zu tun, vgl. zu 4, 35, sondern entspricht etymologisch dem arab. أثاث und heisst Gut. Der Gebrauch des hebräischen Nomens ist jedoch auf die JHVH dargebrachten Opfer beschränkt.

10. לעלה drückt Sam. nicht aus, wahrscheinlich weil man an der Präposition, deren Gebrauch man sich nicht erklären konnte, da sich im Satze nichts zu finden schien, wovon sie abhängen könnte, Anstoss nahm. ל hängt jedoch von קרבנו ab, das eine gewisse Verbalkraft hat; sieh zu 7, 15 und vgl. Neh. 10, 35 und 13, 31.

13. הוא ist mir hier sowohl als auch V. 17 sehr verdächtig; vgl. V. 9. Wenn man danach dieses Wörtchen streicht, ist עלה Prädikatsnomen oder Produktaccusativ.

14. Die Opferung von Vögeln ist eine Neuerung, die ziemlich spät eingeführt wurde, um auch den Unbemittelten die Darbringung eines Opfers zu ermöglichen. In der ältern Zeit wurden Vögel nicht geopfert. Die Taube aber ist nicht Sache der Wahl, denn sie war das einzige Hausgeflügel der alten Hebräer. Hühner, Gänse und Enten kannten sie nicht. Die Bestimmung זכר תמים fehlt hier, weil bei Tauben das Geschlecht nicht so leicht zu unterscheiden ist, und weil bei einem Vogel, dessen Wert so gering ist, vorausgesetzt ist, dass es niemandem einfallen wird, ein beschädigtes Exemplar zu opfern.

15. מלק heisst nicht abkneipen, sondern eindrücken, einschlagen; vgl. arab. ملق. והקטיר ist zu streichen; denn unmöglich wurde der Kopf extra und vor Allem auf dem Altar verbrannt. Dann ist המזבח mit מלק zu verbinden. Der Priester soll den Kopf des Vogels einschlagen, indem er ihn gegen den Altar, d. i. gegen dessen obere Kante, drückt, sodass das auf diese Weise ausgepresste Blut auf die Wand des Altars herabfliesst. Die hier vorgeschriebene Tötungsart erklärt sich aus der Empfindlichkeit JHVHs. JHVH hasst den Mord und die Werkzeuge des Todes. Was er aber hasst, daran mag er natürlicher Weise in seinem Heiligtum nicht erinnert werden, wenn es irgendwie zu vermeiden ist; vgl. Ex. 20, 25 und sieh zu 1 Sam. 21, 10. Bei der Opferung eines Stieres oder Schafes muss ein Messer in Anwendung kommen; da geht es nicht anders. Aber beim Zubereiten eines winzigen, zarten Vogels, wo das Messer leicht entbehrt werden kann, da mag es JHVH nicht sehen; vgl. zu V. 17.

16. Die Bedeutung von מראה ist nicht ganz sicher. Wahrscheinlich aber bezeichnet der Ausdruck den ganzen Verdauungsapparat. Ueber נצה gibt es zwei verschiedene Ansichten. Nach der einen bedeutet das Nomen Federn, nach der andern aber Unrat. Nach letzterer käme das Wort von יצא, was jedoch nicht gut möglich ist, da es sich hier um den in den Eingeweiden vorgefundenen Unrat handeln würde, und dieser kann kaum von einem Verbum des Herausgehens benannt sein. Federn ist wohl das Richtigere, aber mit seinen Federn, d. i. mitsamt den Federn, kann בנצתה nicht heissen; dafür ist ב unhebräisch; dafür müsste es statt dessen על heissen; vgl. 4, 11 und Gen. 32, 12. Besser liest man בנצתה oder nach Sam. בנצתו mit auf den Vogel bezüglichem Suff. und fasst die Präposition im Sinne der Ortsangabe. Der Priester soll die Eingeweide des Vogels entfernen während er in den Federn, d. h. ungerupft, ist. Da auch im Folgenden vom Entfernen der Federn nicht die Rede ist, so wurde der Vogel ungerupft auf dem Altar verbrannt. Dies geschah wohl darum, weil ein winziger Vogel, abgerupft, zu sehr unansehnlich ist.

Im Falle eines Stieres oder Schafes wurde nach V. 9 auch das Eingeweide auf dem Altar verbrannt, jedoch nicht beim Vogel. Hierfür wird in Midrasch rabba zu unserem Buche Par. 2 ein sehr plausibler Grund angegeben. Vom Vieh, heisst es daselbst, das an der Krippe seines Herrn gefüttert oder auf dessen Wiese von einem es bewachenden Hirten geweidet wird, kann auch das Ein-

geweide auf den Altar Gottes kommen; beim Vogel dagegen, der, frei umherfliegend, sein Futter auflest, wo immer er es findet, erinnert der Verdauungsapparat an Raub, und desshalb darf dieser nicht mitgeopfert werden. השליך in seinem gewöhnlichen Sinne gefasst, würde eine knabenhafte Handlung ausdrücken, die unter der Würde des fungierenden Priesters wäre. Das Verbum drückt in diesem Zusammenhang nur die Disposition über einen Gegenstand aus, mit dem man nichts vornehmen kann oder will; vgl. zu Gen. 21, 15.

17. שסע heisst nicht einreissen, sondern spalten, zerreissen, und, vom Geflügel gebraucht, aufmachen. Für בכנפיו, welches keinen Sinn gibt, ist entschieden zu lesen בכפיו mit Suff., das sich auf den Priester bezieht. Der Priester soll den Vogel mit den blossen Händen aufmachen, das heisst, er darf sich dabei ebenso wenig wie bei der Tötung des Tieres eines Messers bedienen; vgl. zu V. 15. Die Darstellung schreitet also hier nicht fort, sondern greift zurück. Um den Verdauungsapparat zu entfernen, muss man den Vogel aufmachen; und hier wird angegeben, wie das Aufmachen geschehen soll. בכפיו heisst es und nicht בידיו, weil letzterer Ausdruck zweideutig wäre, da er auch dahin missverstanden werden könnte, als sollte damit nur gesagt sein, dass der Priester das Tier wirklich aufzumachen hat, gleichviel mit oder ohne Messer; vgl. zu Num. 20, 19. Ueber לא יבדיל, welches, wie öfter dergleichen bei der Negation, einen asyndetischen Umstandssatz bildet, sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 15, 10. Der Zusatz על העצים אשר על האש, der auch V. 12 sich findet, besagt, dass kein Holz hinzugefügt werden darf, während das Opferfleisch auf dem Altar verbrannt wird. Denn der Sinn ist: über dem Holz, das jetzt schon auf dem Feuer liegt, soll er es verbrennen; vgl. zu Gen. 22, 9. Ueber den zweiten Halbvers sieh zu V. 13.

II.

1. Später erging man sich gern in Ueberschwenglichkeiten über den hohen Wert, den das Mehlopfer als das Opfer des Armen in den Augen Gottes hat; vgl. Midrasch rabba Lev. Par. 3. Aber der Gebrauch von נפש in Verbindung mit diesem Opfer spricht nicht für solche Wertschätzung desselben. Denn im Sinne von „jemand“ ist נפש gewissermassen wegwerfender Ausdruck, weshalb es immer von dem Sünder gebraucht wird, der ein Sündopfer oder Schuldopfer darbringt; vgl. 4, 1. 5, 4. 15. 17. 21. Auch in der

Androhung der Wegtilgung aus der Gemeinde wird die betreffende Person mit nur sehr wenigen Ausnahmen durch נפש bezeichnet; vgl. 7, 20. 21. 22, 3. Gen. 17, 14. Ex. 12, 15. 19. Num. 9, 13. 15, 30. Ebenso heisst es Ez. 18, 4 mit Bezug auf den dem Tode verfallenden Sünder הנפש החטאת היא תמות. Merkwürdiger Weise ist נפש auch jetzt noch in dem mit hebräischen Elementen stark vermengten Dialekt der polnischen und russischen Juden ein verächtlicher Ausdruck. Wie gesagt, der Gebrauch von נפש in unserer Vorschrift beweist, dass das Mehlopfer nur als armseliges Surrogat für das blutige Opfer angesehen wurde. סלת soll nach Knobel von סלה oder סלל schwingen herkommen und darum, wie in manchen Gegenden Deutschlands Schwungmehl, das feine Mehl bezeichnen. Als ob die Wendung des Begriffs „schwingen" für die Hebräer dieselbe gewesen sein muss wie für manche Deutsche! In סלת ist das ת wahrscheinlich stammhaft; vgl. arab. سلت abschälen, die Rinde entfernen. Daher סלת feines Mehl, das von Kleie ganz frei ist. Es handelt sich hier wie im Vorhergehenden um ein freiwilliges Opfer, darum ist für das Mehl kein Mass vorgeschrieben. Die obligatorische Mincha dagegen musste aus dem zehnten Teil einer Epha Mehl bestehen; vgl. 5, 11. 6, 13. 14, 10. 5, 15. 28, 5 ff.

2. Der Gebrauch von קָמַץ zeigt, dass das Abheben mit der Hand und nicht durch ein eine Handvoll enthaltendes Mass geschehen muss. Sonst würde es statt dessen ולקח heissen; vgl. Ex. 9, 8. Ueber משם vgl. 1 K. 17, 13.

3. An einer früheren Stelle ist gezeigt worden, dass das zufällige Zurücklassen durch יתר bezeichnet, während שאר von dem gebraucht wird, was man absichtlich zurücklässt. Danach erklärt es sich, dass hier das vom Mehlopfer nach dem Abheben des vorgeschriebenen Masses für den Altar übrig Gebliebene durch נותרת, nicht durch נשארת ausgedrückt ist.

4. תקריב ist hier als dritte Person fem. auf נפש in V. 1 zu beziehen; vgl. zu V. 8. Wie die obige Mincha zubereitet wurde, ist nicht angegeben. Wahrscheinlich wurde sie über den Kohlen gebacken. Hier ist von einer Mincha die Rede, die im Ofen gebacken und im Folgenden von solchen, die in Gefässen zubereitet werden. Nicht jedoch, dass von diesen die Askara in der beschriebenen Weise zubereitet wurde, denn letztere wurde bei jedem Mehlopfer einfach auf dem Feuer des Altars verbrannt. Die Art der Zubereitung ist nur zu dem Zwecke beschrieben, um von der Be-

schaffenheit des Ganzen vor dem Abheben der Askara einen Begriff zu geben; vgl. zu Num. 11, 8. Am Schlusse ist תהיה aus dem folgenden Verse zu ergänzen; vgl. zu V. 6.

5. Die מחבת, in vertikaler Stellung, repräsentiert Ez. 4, 3 symbolisch eine Wand. Sie ist also eigentlich keine Pfanne, wie man gewöhnlich übersetzt, und überhaupt kein Gefäss, sondern nur eine Platte; vgl. zu V. 7. Der Stamm ist חבת; vgl. arab. خَبْت Niederung, Plateau.

6. Diese Vorschrift bezieht sich auf den letzten sowohl wie auch auf den vorletzten Fall; vgl. zu V. 5 und sieh Menachoth 6, 4.

7. Die מרחשת ist ein Tiegel und im Unterschied von מחבת etwas tief, weshalb der darin gebackene Teig nicht hart, sondern lose ist, sodass er bei Bewegung des Gefässes sich gleichsam regt. Daher der Namen des Gefässes; vgl. Menachoth 3, 8. Aus der in der genannten Weise sich unterscheidenden Beschaffenheit dieser beiden Gefässe erklärt sich der Wechsel der Präposition bei במרחשת und ועל מחבת 7, 9, da על auf eine Platte und ב auf ein Rezeptakel hinweist.

8. Für והבאת ist unbedingt וְהֵבָא oder והביא zu lesen. Die Korruption entstand durch Dittographie von את. Demgemäss hat man auch קרבנו für קרבנך zu lesen; vgl. zu V. 4. Das folgende והקריבה fordert gebieterisch diese Emendation. Erst V. 11 wird von der dritten Person zur zweiten übergegangen. Auch für יֵעשה spricht man viel besser יַעשה.

11. Unter דבש ist nicht nur Bienenhonig, sondern auch jeder dick eingekochte Fruchtsyrup zu verstehen, besonders der aus Datteln gewonnene. Dafür spricht כל.

12. קרבן ראשית gehörte nach dem zweiten Halbvers ganz dem Priester. Aber nur so viel steht darüber fest. Welches Opfer oder richtiger welche Abgabe wir darunter zu verstehen haben, lässt sich nicht sagen. Jedenfalls aber ist es von den בכורים verschieden, denn von diesen ist im folg. Verse besonders die Rede.

13. Die Verwendung von Salz beim Opfer erklärt sich zur Genüge aus der Vorstellung, dass die Gottheit das Opfer verzehrt, weshalb es schmackhaft gemacht werden muss. Für אלהיך las der Text ursprünglich wohl אלהים. Die Entstehung des Suffixes kann man sich so erklären, dass zuerst Mem wegen des Folg. irrtümlich weggefallen, worauf man das verstümmelte Wort nach falscher

Vermutung zur Recepta ergänzte. אלהים aber, welches in unserem Buche in der Regel nur als Apposition zu יהוה und mit auf Israel bezüglichem Suff. vorkommt, bezeichnet JHVH in seiner Beziehung zur Welt und ihrer Ordnung. Darum zeigt der Gebrauch von blossem אלהים in מלח ברית וגו׳, dass die Erklärung dieses Ausdrucks nicht in den speziellen Beziehungen JHVHs zu Israel, sondern auf dem allgemeinen Gebiete der Natur zu suchen ist.

In der nachbiblischen jüdischen Literatur wird aus einem Grunde, auf den es hier eigentlich nicht ankommen kann, der aber dennoch weiter unten erörtert werden soll, von gewissen, teils vermeintlich, teils wirklich unerklärlichen Erscheinungen im Leben und in der Natur so gesprochen, als bestehe ein Bund mit ihnen. Ein solcher Bund, den man sich nur als Gottesbund denken kann, besteht nicht nur mit dem Vortrag der dreizehn Attribute Gottes, im Anschluss an den kein Gebet unerhört bleibt, vgl. Rosch haschana 17b, sondern auch mit dem Studium in der Synagoge oder in Zurückgezogenheit, das besonders erfolgreich ist, und mit dem Memorieren der Haggada nach schriftlichen Aufzeichnungen, welches sie im Gedächtnis festsetzt, Jerusch. Berachoth Kap. 5 Hal. 1; mit den Lippen, denen ein unbedachtsames Wort entschlüpft und in Erfüllung gehen muss, Babli Synhedr. 102a; mit dem Klima der Heimat, das einem, wenn es noch so kalt, rauh und ungesund ist, das beste der Welt erscheint, Midrasch rabba Gen. Par. 34; ja sogar mit dem Wanzengeruch, der einer Sache anhaftet und nicht leicht von ihr wegzubringen ist, vgl. Nidda 58b. Die Redensart lautet ברית כרותה ל, und ihr reines Hebräisch zeigt, dass sie alten Ursprungs ist.

Ich vermute nun, dass man von einem solchen Gottesbunde auch in Verbindung mit dem Salze sprach. Das Salz ist selbst von schlechtem Geschmack, und doch ist alle Speise ohne Salz geschmacklos und ungeniessbar. Das Unerklärliche dieser Erscheinung wurde durch „Gottesbund" ausgedrückt. Dass man hier später bei ברית an die Rolle dachte, die das Salz als Würze bei der Zubereitung der Speisen spielt, indem es trotz seines schlechten Geschmacks ihnen den rechten Geschmack gibt, zeigt Berachoth 5a, wo zu lesen ist wie folgt: „Mit dem Salze wird ברית in Verbindung gebracht und auch mit Leiden. (In Bezug auf das Salz wird auf unsere Stelle und in Bezug auf Leiden auf Deut. 28, 69 hingewiesen, wo die Androhungen schrecklicher Leiden דברי הברית genannt werden.) Wie das Salz die Speisen schmackhaft macht, so sühnen

die Leiden alle Sünden des Leidenden.“ Von dem üblen Geschmack des Salzes an sich ist in der angeführten Talmudstelle zwar nicht die Rede, aber nur deshalb, weil sich dieser Punkt aus dem Vergleich zwischen Salz und Leiden von selbst ergibt und somit einer besondern Hervorhebung nicht bedarf.

Danach heisst מלח ברית אלהים wörtlich nicht mehr und nicht weniger als „das Salz, mit dem ein Gottesbund besteht“, was nach obiger Erörterung so viel ist wie: das an sich übelschmeckende, aber guten Geschmack gebende Salz.

Hinzuzufügen ist noch, dass was oben über den Ursprung dieses Idiotismus gesagt wurde, nur insoweit gilt, als die Verbindung von ברית mit מלח speziell in Betracht kommt. Der bildliche Gebrauch von ברית zur Bezeichnung unbegreiflicher Umstände und Verhältnisse im Allgemeinen entstand wohl unter dem Einfluss des Glaubens an das Bestehen eines Bundes zwischen Israel und seinem Gotte, als dessen Folge man jede sonst unerklärliche Begebenheit in dessen Geschichte anzusehen gewohnt war.

III.

1. Ueber den Satz תמים יקריבנו וגו' sieh die Bemerkung zu 1, 3.

3. Das erstgenannte Fett ist das Fettnetz, das die Eingeweide umhüllt, und das zweite das Fett, das an den Eingeweiden selbst sitzt.

5. Der Ausdruck על העלה, wie er hier vorkommt, ist von je her eine crux interpretum gewesen. Die rabbinische Exegese versteht hier unter עלה die Morgenola, die täglich als Gemeindeopfer dargebracht wurde, und fasst על im Sinne von „folgend auf“, wonach hier die Bestimmung vorläge, kein anderes Opfer vor dem erwähnten Gemeindeopfer auf den Altar zu bringen; vgl. Raši. Aber על kann so temporell nicht gebraucht werden. Denn diese Präposition kann wohl den Zeitpunkt bezeichnen, über den hinaus eine Handlung oder ein Zustand fortgesetzt wird, aber nicht den, nach dem sie anfängt. Das haben wohl die nichtjüdischen Erklärer eingesehen und ziehen daher vor, על räumlich zu fassen, folgen aber den Rabbinen in der Fassung von עלה. Man erhält somit die Verordnung, dass ein gewisses Opfer auf dem Altar über dem Morgenopfer der Gemeinde verbrannt werde. Dagegen lässt sich sprachlich wohl nichts einwenden, aber sachlich ist eine solche Vorschrift ein Ding der Unmöglichkeit. Denn erstens ist uns das betreffende Gemeindeopfer soweit noch ganz unbekannt, weshalb hier darauf

nicht Bezug genommen oder angespielt werden kann, am wenigsten in der angenommenen Weise. Und zweitens wurde kein Opfer über einem anderen verbrannt; vgl. Midrasch rabba Lev. Par. 3, wo erzählt wird, dass ein königliches Opfer warten musste, bis das Taubenopfer eines Armen verbrannt wurde. עלה ist hier im allgemeinen Sinne und der Ausdruck על העלה als nähere Bestimmung zu המזבחה zu fassen. המזבחה על העלה, worin על den zu Ex. 37, 16 angegebenen Sinn hat, ist = auf dem für das Brandopfer bestimmten Altar. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Gen. 29, 3 und franz. bouteille à vin. המזבחה על העלה ist danach Umschreibung von מזבח העלה, wie der Opferaltar zum Unterschied vom Räucheraltar oft genannt wird; vgl. 4, 7. 10. 18. 25. Der Ausdruck ist allerdings ungewöhnlich, wurde aber hier gewählt, um das, namentlich bei folgenden העלה, schwerfällige מִזְבְּחָה, wie der st. constr. von מזבח mit der Accusativendung lauten müsste, zu vermeiden. Das erste אשר, dass auf Missverständnis des Ausdrucks המזבחה על העלה beruht, ist zu streichen. Ueber die weitere Bestimmung על העצים אשר על האש vgl. 1, 8. Das dort hinzugefügte אשר על המזבח ist hier, wo der Altar schon vorher genannt ist, weggelassen. Sam. hat diesen Zusatz sonderbarer Weise auch an dieser Stelle.

6. Ueber den Gebrauch der Präposition in לזבח sieh die Bemerkung zu לעלה 1, 10.

9. Das Suff. in חלבו bezieht sich nicht auf כבש, sondern auf זבח; vgl. Deut 32, 38 und Jes. 43, 24, wie auch die häufige Verbindung חלבי השלמים. In diesem Ausdruck heisst חלב nicht schlechthin Fett wie beidemal gleich darauf, sondern bezeichnet das Beste, die besten Teile. Das Wort, welches in diesem Sinne auch von Vegetabilien gebraucht werden kann, vgl. Num. 18, 12. Ps. 81, 17 und 147, 14, bezeichnet in der Terminologie des Opferkultus in allgemeiner Weise die Abgaben an den Altar und an den Priester, weil diese Abgaben aus den besten Teilen des Ganzen bestanden; vgl. Num. 18, 30. Was auf חלבו folgt bis Ende V. 10 incl., ist epexegetisch dazu.

13. Hinter בני אהרן haben LXX und Sam. hier den gewöhnlichen Zusatz הכהנים, der wohl herzustellen ist; vgl. V. 3. 1. 5. 8. 2, 2.

14. קרבנו mit Suff., das nur auf den Darbringer sich beziehen könnte, ist in diesem Zusammenhang völlig ausgeschlossen, da das, was unmittelbar darauf אשה ליהוה heisst, als keines Menschen קרבן bezeichnet werden kann. Man lese dafür קרבן als st. constr. und

vergleiche zur Verbindung קרבן אשה ליהוה 22, 27. Der so zusammengesetzte Ausdruck ist Prädikatsnomen, während את החלב וגו׳ das Objekt bildet.

17. Hier wie auch V. 16 b ist חלב in dem zu V. 9 angegebenen Sinne zu verstehen. Danach durfte von keinem der Tiere irgend welcher der Teile gegessen werden, die vom Opfertier auf den Altar kamen; vgl. zu 7, 26.

IV.

1. Ueber נפש sieh zu 2, 1. Die Apodosis zu dieser allgemeinen Prothesis bilden V. 4. 14 b. 23 b. 28 b als Nachsätze in der Spezifizierung der Fälle.

2. Die Präposition in מכל ist nicht in partitivem Sinne zu verstehen, sondern gehört zur Konstruktion des vorherg. Verbums. חטא mit מן der Sache heisst sich durch etwas versündigen. Streng genommen, entspricht מן bei dieser Konstruktion dem مِن البيان der Araber, und חטא מן ist so viel wie hinsichtlich einer Sache fehlen, sich mit Bezug auf sie etwas zu Schulden kommen lassen; vgl. 5, 15 und sieh zu Jer. 51, 5. ועשה ist gegen die Accente zu dem Vorhergehenden zu ziehen. Der Sinn des Ganzen ist danach der: wenn jemand sündigt gegen irgend welche der Vorschriften JHVHs betreffend Dinge, die man nicht tun darf, die er aber tut; vgl. V. 13. 22. 27. 5, 17. Die Präposition in מאחת ist in demselben Sinne wie im vorhergehenden מכל zu verstehen und מאחת מהנה nötige Epexegese zu מכל מצות יהוה, um dessen kollektiver Fassung vorzubeugen. Gewöhnlich wird מאחת hier wiedergegeben „irgend ein“, und die Wörterbücher und Grammatiken geben an, das מן vor אחד diesem die Bedeutung von „ullus“ gibt. Dies ist jedoch nicht wahr. Im Arabischen wird مِن so gebraucht, aber auch da ausschliesslich in verneinten Sätzen und in rhetorischen Fragen, die virtuell einer Verneinung gleichkommen, sonst nicht. Im Hebräischen jedoch wird מן unter keinen Umständen so gebraucht; vgl. zu Deut. 15, 7 und Ez. 18, 10.

3. לאשמת העם ist Erklärung, aber nicht Beschränkung. Mit anderen Worten, es gibt kein Vergehen des Hohenpriesters, das nicht auch dem Volke als Schuld angerechnet würde. Dies erklärt sich aus den Zeitverhältnissen. Denn zur Zeit dieser priesterlichen Gesetzgebung war das Königtum in Israel beseitigt worden, und der Hohepriester hatte im theokratischen Staate königliche Würde. Für des Königs Sünden aber wurde das Volk von jeher mit ver-

antwortlich gemacht. Aus diesem Grunde ist nicht nur des Hohenpriesters Sündopfer aus derselben Tiergattung wie das der Gemeinde, sondern es sind auch die Riten bei der Darbringung danz die nämlichen in beiden Fällen; vgl. V. 3 b—12 mit V. 13—21.

5. Bei der Darbringung seines eigenen Sündopfers wie auch des Gemeindesündopfers muss der Hohepriester selber fungieren, weil deren Blut nach V. 6, 7. 16, 17 auf den Räucheraltar gesprengt wurde, dem ein gemeiner Priester nicht nahe kommen darf.

6. מן הדם nach וטבל הכהן את אצבעו בדם scheint andeuten zu wollen, dass der Priester bei jedesmaligem Sprengen immer wieder den Finger ins Blut eintauchen muss; vgl. Sifrâ zur Stelle und Sifrê zu Num. 19, 4.

8. Ueber חלב im ersten Helbvers vgl. zu 3, 9. Auch hier ist את החלב וגו׳ epexegetisch.

11. Ueber die Bedeutung von פרש sieh die Bemerkung zu Ex. 29, 14.

12. מקום טהור fasst Haupt als Euphemismus für „unreiner Ort.“ Allein die Gesetzessprache bedient sich keiner Euphemismen. Auch ist es nicht wahrscheinlich, dass das Gesetz einen bestimmt unreinen Ort für das Verbrennen der Ueberreste des Stieres verlangt. Vielmehr muss man voraussetzen, dass, wie nach Num. 5, 2 für die Aussätzigen und sonst levitisch unreinen Personen, irgend ein Ort ausserhalb des Lagers genügt. Der Ausdruck ist wie gewöhnlich, nur in etwas weiterem Sinne zu verstehen. An dem Ablagerungsort der Altarasche wurden nach Jer. 31, 40 auch allerlei Aeser abgelagert. Unsere Verordnung fordert daher, dass das Fell und Fleisch des Stieres zwar an jener Stätte, aber, weil es sich doch um Ueberreste eines Opfers hohen Grades handelt, an einem Flecken davon verbrannt werden, der von Aesern und dergleichen frei ist.

13. עיני העדה ist = Wächter der Gemeinde, d. i., ihre Führer; vgl. Midrasch rabba zu Ct. 1, 15. Ebenso wird im Arab. عُيُون gebraucht.

20. Der Relativsatz ist hier mit dem Folgenden, nicht mit dem Vorherg. zu verbinden. Durch solche Verbindung wird der diesem Relativsatz vorangehende Satz für uns Occidentalen nicht recht verständlich und völlig überflüssig, nicht aber für den Hebräer. Im Hebräischen gibt der an der Spitze stehende, den Gedanken nicht erschöpfende Satz, der aber gleich darauf ergänzt und vervollständigt wird, dem Ganzen einen eigentümlichen besondern

Nachdruck; vgl. die Ausdrucksweise in den Berichten über den Vollzug eines Befehls Gen. 6, 22. Ex, 7, 6. 12, 50 und Num. 8, 20, an allen welchen Stellen der Relativsatz nicht nur vom Vorhergehenden durch Athnach getrennt ist, sondern ihm auch, wie hier, ein korrelater Nachsatz folgt, sodass er nur mit dem Folgenden verbunden werden kann. Der Ausdruck פר החטאת, den man lächerlicher Weise zu übersetzen pflegt „sein eigener Sündopferfarr" — als ob vorausgesetzt wäre, dass jeder Hohepriester beide Fälle erleben würde! — ist hier, da auch der in Rede stehende Farre ein Sündopfer ist, keine hinreichende nähere Bestimmung. Es ist הראשון nach החטאת ausgefallen; vgl. die folgende Bemerkung. Ueber סלח, welches in Kal nur Gott und niemals einen Menschen zum Subjekt haben kann, vgl. K. zu Ps. 130, 4. Niph. dieses Verbums kommt nur in Verbindung mit dem Opferritus vor, und ist niemals passiv, sondern stets reflexiv und hat הכהן zum Subjekt. Die Kappara, welche eben nur im Vollziehen der vorgeschriebenen Riten besteht, vollzieht der Priester; die Selicha bewirken kann er nicht. Um die Selicha kann sich der Priester nur mühen. Dieses Mühen um die Selicha wird durch Niph. von סלח ausgedrückt. Ueber die Ausdrucksweise vgl. נשאל = sich mühen, etwas zu erbitten. Doch muss man sich dieses Mühen nicht als eine besondere Handlung denken. Indem er die Opferriten in der vorgeschriebenen Weise vollzieht, müht sich der Priester, die Vergebung zu bewirken.

21. Ganz beispiellos ist der Ausdruck הראשון in dem Sinne, den er hier hat. Denn unser Farre ist nicht Mitopfer des anderen, von dem V. 3—12 die Rede war, und der hier so bezeichnet wird. Jeder der beiden Farren wird für einen besondern und verschiedenen Fall vorgeschrieben. Wenn es daher hier mit Bezug auf jenen Farren הפר הראשון heisst, so kann dies nur so viel sein wie: der obenerwähnte oder erstgenannte Farre. Dieser Gebrauch von ראשון ist aber aus dem A. T. nicht zu belegen; vgl. jedoch zu V. 20.

22. Hier und in dem ähnlichen Falle V. 27 bildet das Schlusswort die Apodosis, und ואשם ist = so lastet auf ihm eine Schuld. Zu dieser Fassung wird man durch das unmittelbar darauf Folgende gezwungen, welches sonst nicht zu erklären ist.

23. Wenn man hier bei dem zweiten Halbvers die Apodosis anfangen lässt, wie gemeinhin geschieht, dann ist der Gebrauch von או an der Spitze völlig unerklärlich. Nach Buhl, der sonderbarer Weise diesen Fall dem Ex. 21, 36 gleichstellt, führt die fragliche Partikel hier einen Unterfall des Hauptfalls ein. Allein dann

müsste das Wörtchen an der Spitze des vorherg. Verses stehen, der als Unterfall von V. 2 angesehen werden könnte. Wenn man dagegen das Schlusswort in V. 22 als Apodosis fasst, dann hat או wie Jes. 27, 5 und wie das arab. أو restriktive Bedeutung und der Sinn des Satzes im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden der: so lastet auf ihm eine Schuld, es sei denn dass u. s. w. Danach gestaltet sich dieser Fall naturgemäss anders als der vorhergehende. Jener Fall betrifft die ganze Gemeinde, die unmöglich eine Schuld, nachdem sie sich deren bewusst geworden, auf sich sitzen lassen kann, wenn sie durch ein einziges Opfer zu sühnen ist. Hier aber handelt es sich um die Sünde eines einzelnen Menschen. Bei dem Einzelnen kann es auch vorkommen, dass er aus Geiz das Opfer unterlässt. Danach ergeben sich hier zwei Fälle, nämlich der Fall, wo das Opfer unterlassen wird und die Schuld bleibt, und der Fall, wo die Schuld durch die Darbringung des vorgeschriebenen Opfers getilgt wird.

27. Ueber ואשם sieh die Bemerkung zu V. 22.

28. Fasse או hier wie V. 23. Der ganzen Gemeinde wie auch dem Hohenpriester und einem Fürsten gestatten es ihre Mittel, einen Stier zu opfern. Vom einzelnen gemeinen Mann wird rücksichtsvoll nur eine Ziege verlangt, deren Darbringung mit geringern Kosten verbunden ist. Für תמימה נקבה haben LXX und Sam. umgekehrt נקבה תמימה. Dies zeigt jedenfalls, dass der Text hier für die Alten nicht feststand. Mir scheint נקבה an dieser Stelle überhaupt nicht ursprünglich zu sein und darum zu streichen. Das Wort ist hier nach שעירת עזים völlig überflüssig. Anders 5, 6, wo die Aufeinanderfolge der beiden Ausdrücke eine andere ist.

33. שחט mit ל zur Bezeichnung eines Prädikatsnomens oder Produktaccusativs ist unhebräisch. Wenigstens lässt sich diese Konstruktion des Verbums nicht belegen. Hier ist eine solche Konstruktion schon deshalb unmöglich, weil das Prädikatsnomen oder der Produktacc. dem Ausdruck nach mit dem Objekt identisch ist. Denn in keiner Sprache wäre so etwas wie „das Sündopfer zum Sündopfer schlachten“ sagbar. Für אתה לחטאת ist daher את החטאת zu lesen und V. 29 zu vergleichen. Die Korruption ist durch irgendeinen wie ל aussehenden Klecks entstanden, der sich in der Vorlage zwischen ה und ח befand.

35. המזבחה על אשי יהוה ist nach der Bemerkung zu 3, 5 zu verstehen und = auf dem für die אשי יהוה bestimmten Altar. אשה umfasst also das Rauchopfer nicht; denn sonst würde diese nähere

Bestimmung den gemeinten Altar von dem Räucheraltar nicht unterscheiden. Durch diesen Umstand gewinnt unsere an einer frühern Stelle ausgesprochene Vermutung, dass אשה mit אש nichts zu tun hat, an Wahrscheinlichkeit.

V.

1. Für die Perfekta ראה und ידע ist רֹאֶה, respekt. יֹדֵעַ zu lesen und Ex. 22, 9 zu vergleichen. Während רֹאֶה Augenzeuge heisst, beschreibt יֹדֵעַ den Betreffenden als solchen, der Indizienbeweise liefern kann.

2. Selbstverständlich besteht die Schuld in diesem Falle nicht in der Unterlassung der gesetzlich vorgeschriebenen Reinigung, sondern darin, dass der Betreffende im unreinen Zustand mit Heiligtümern in Berührung kam. Diese Berührung ist aber merkwürdiger Weise bloss durch ונעלם ממנו leichthin angedeutet. Im zweiten Halbvers ist für טמא wohl ידע zu lesen. vgl. V. 3 und 4.

5. Der zweite Halbvers ist Fortsetzung des Vordersatzes, und der Nachsatz beginnt erst mit dem folgenden Verse. Der Sinn des Ganzen ist danach der: wenn er sich einer dieser Sachen schuldig fühlt und sich gesteht, dass er darin gefehlt. Es ist hier also nicht vom Sündenbekenntnis bei der Darbringung der Opfer die Rede; sieh zu Num. 5, 7.

4. Für לבטא ist entschieden וּבִטֵּא als Perf. consec. zu lesen. Die Korruption entstand unter dem Einfluss der folg. Infinitive. Ueber den Uebergang von Fem. zum Masc. vgl. V. 1. 2. 2, 1. 4, 2.

7. Subjekt zu והביא ist אשר חטא und der Sinn des Satzes der: so soll derjenige, der die Sünde begangen hat, bringen. Ueber die Konstruktion vgl. zu Gen. 34, 13. Die Vorausnahme des Suff. in אשמו, obgleich sonst so etwas fleissig vermieden wird, ist hier statthaft, weil der Betreffende eigentlich im Vorherg. bereits genannt wurde und hier nur eine andere Bezeichnung erhält. Die Bezeichnung אשר חטא ist für den Betreffenden hier und V. 14 gewählt, weil in diesen beiden Unterfällen an die Stelle des אשם des Hauptfalls eine חטאת tritt.

Für אשמו ist hier übrigens קרבנו zu lesen und V. 11 zu vergleichen. אשמו ist an dieser Stelle deshalb nicht richtig, weil das Opfer in diesem Falle kein אשם ist.

12. Ueber den Sinn von המזבחה על אשי יהוה sieh die Bemerkung zu 4, 35.

13. Die ausdrückliche Vorschrift, dass dieses Mehlopfer nach Abhub der Askara wie der Rest anderer Mehlopfer dem Priester zufallen soll, ist hier nötig, weil man sonst denken könnte, dass es aus Rücksicht auf die Armut des Darbringers diesem gehören, oder dass es als Ersatz für das eigentlich erforderliche Schaf, wovon die Abgaben an den Altar viel grösser sind, auf den Altar kommen sollte.

15. מעל heisst niemals veruntreuen, sondern stets nur seine Pflicht ausser Acht lassen, pflichtvergessen handeln. Das Verbum, das intransitiv ist und seine Beziehung zu einem persönlichen oder sächlichen Objekt nur mittelst ב ausdrücken kann, ist hier wie auch Jos. 7, 1. 22, 20 terminus techn. und bezeichnet das Brauchen oder Verbrauchen eines JHVH geweihten Gegenstandes für Privatzwecke. Hierüber hat der Talmud einen ganzen Traktat, und der heisst מְעִילָה. Die Präposition in מקדשי ist nicht partitiv zu verstehen, sondern gehört zur Konstruktion von חטא; vgl. zu 4, 2. Das Suff. in בערכך beziehen die Erklärer auf den hier angeredeten Moses, und weil dieses Suff. 27, 23 bei demselben Nomen mit dem Artikel vorkommt, nimmt man an, dass dasselbe in Folge der häufigen Verwendung der Formel teilweise zur vollständigen Bedeutungslosigkeit herabgesunken sei. Aber so etwas wäre höchstens bei einem Suff. der dritten Person möglich, nicht bei der zweiten. Ferner, wenn dieses ך wirklich Suffix wäre, hätte irgend eine der alten Versionen den Versuch machen müssen, dasselbe auf irgend eine Weise zum Ausdruck zu bringen, was aber nicht der Fall ist. Nach meiner Aussicht ist das Wort בערכך zu sprechen und ך darin stammhaft. עֶרְכָּךְ, im st. constr. עֶרְכַּךְ, mit Reduplizierung des dritten Radikals nach der Form von רַעֲנָן und שַׁאֲנָן, bezeichnet die Berechnung des Sekel wie sie für Sachen und Geschäfte des Heiligtums vorgeschrieben ist; vgl. zu Ex. 30, 13. Der Ausdruck ist späten Ursprungs, sonst würde er auch an letzterer Stelle gebraucht sein. Das Ganze von בערכך an bis הקדש incl. ist aber an dieser Stelle zu streichen. Denn das Gesetz kann wohl, wie wir eben sahen, mit Rücksicht auf die Vermögensverhältnisse der betreffenden Person ihr die Wahl aus mehreren Opfergegenständen frei stellen, aber dass das Gesetz den Wert eines seiner Art nach bestimmten Opfertiers der Bemessung irgend einer Autorität überlassen sollte, ist ganz undenkbar. Ausserdem wäre danach die Weglassung eines Zahlworts bei שקלים unerklärlich. Denn der rabbinische Grundsatz, wonach der Plural שקלים ohne Zahlwort zwei Sekel als die geringste

Mehrzahl dieser Münze bezeichnen kann, vgl. Kerithoth 10 b, ist rein aus der Luft gegriffen und gegen den Sprachgebrauch.

16. Hier ist das nach V. 15 verschlagene בערכך כסף שקלים unmittelbar hinter ישלם einzuschalten und בשקל הקדש לאשם, das durch Missverständnis des Vorhergehenden entstanden, zu streichen. Ersterer Ausdruck ist nähere Bestimmung zu ישלם und besagt, dass bei der Ersatzleistung die Berechnung des Silbersekel die höhere, in Sachen und Geschäften des Heiligtums übliche sein soll.

17. ואם נפש כי ist unhebräisch. Für ואם ist או zu lesen und über או כי 13, 16 und besonders 13, 24 zu vergleichen. Die Konjunktion entstand durch Dittographie aus dem Vorherg. und אם aus או dadurch, dass zuerst Waw wegen der Aehnlichkeit mit dem folgenden Buchstaben irrtümlich wegfiel, worauf das verwaiste Aleph nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde. Der Fall ist nicht ganz klar, war es auch für die alten Rabbinen nicht, weshalb in Sifrâ darüber gestritten wird; aber mit dem Vorherg. hat er nichts zu tun. Im unmittelbar Vorherg. war vom Missbrauch der Heiligtümer JHVHs die Rede; hier dagegen scheint es sich um irgend ein religiöses Vergehen zu handeln, dessen der Betreffende sich nicht vollkommen bewusst ist, aber auf den blossen Zweifel hin ein Opfer bringt. Von Ersatz ist hier nicht die Rede, weil es sich, wie bereits gesagt, um ein rein religiöses Vergehen, z. B. die Entweihung des Sabbaths, und nicht um irgend welche Veruntreuung von Eigentum handelt.

18. Auch an dieser Stelle ist בערכך sinnlos und darum zu streichen. Der zu streichende Ausdruck ist hier eingedrungen nach der Korruption in V. 15.

21. Der מַעל ביהוה besteht in diesem Falle nicht in dem Unrecht gegen den Nächsten, sondern in dem falschen Eid bei JHVH, den der Täter beim Ableugnen der Tat leistete; vgl. V. 24. Von פקדון unterscheidet sich תשומת יד dadurch, dass es mehr ein Darlehn als ein Depositum ist. Der פקדון ist lediglich zur Aufbewahrung gegeben, ohne Erlaubnis des Gebrauchs; die תשומת יד dagegen darf gebraucht und sogar verbraucht und ersetzt werden; vgl. Sifrâ. גָזַל heisst jemandem das Seine entreissen, עָשַׁק dagegen jemandem das, was ihm zukommt, vorenthalten. Ungefähr so unterscheiden sich auch die von diesen beiden Verben abgeleiteten Substantiva. Für בגזל liest man übrigens viel besser גָזֵל.

23. ואשם ist hier nicht von der objektiven Schuld, sondern vom subjektiven Schuldgefühl zu verstehen. Der Ausdruck ist in

diesem Sinne synonym von נחם (Niph.) von dem er sich so unterscheidet, dass bei diesem die Reue von aussen her, d. i. durch das Betragen eines andern kommt, während bei jenem die bereute Tat als an sich schlecht erkannt und darum bereut wird; vgl. K. zu Ps. 34, 22. והשיב וגו׳ ist Fortsetzung der Prothesis, die sich bis in den folg. Vers erstreckt, und der Sinn ist der: und er bereut es und will Ersatz leisten u. s. w.

24. Mit ושלם fängt die Apodosis an. Dass ראש nie Summe, Gesamtzahl oder Zahl heisst, ist schon früher mehrmals bemerkt worden. Das Wort heisst, wie arab. رأس, unter anderem Kapital, zum Unterschied von anwachsenden Zinsen. Hier bezeichnet der Ausdruck den eigentlichen Betrag der Uebervorteilung, zum Unterschied von dem als Strafgeld dazukommenden Fünftel, das gleichsam die Zinsen darstellt; vgl. Sifrê zu Num. 5, 7. ביום אשמתו will nicht urgiert sein. Der Ausdruck besagt nur, dass der Ersatz nicht später als bis zum Tage, an dem das Schuldopfer dargebracht wird, geleistet werden muss, nicht aber dass beides an demselben Tage geschehen soll.

25. Ueber בערכך sieh zu V. 18. Auch hier ist der Ausdruck wie dort zu streichen.

VI.

1. מוקדה ist מֹוקֵד mit der Endung â, die den dem Hebräischen eigenen sehr umfassenden casus obliquus bezeichnet. Dieser casus hängt nach der Bemerkung zu Gen. 1, 30 von der Präposition על ab. Andere fassen hier die Endsilbe als Suff. fem. mit weggefallenem Mappik. Mir aber scheint die Beziehung des מוקד auf die עלה unpassend. Ein Subst. fem. מוקדה, das man auf Grund unserer Stelle bis vor Kurzem annahm, hat die Sprache nicht. מוקד bezeichnet Jes. 33, 14 den Brand und Ps. 102, 4 die Brandstätte. Hier ist letztere gemeint.

Aus dem zweiten Halbvers liest die rabbinische Exegese hier heraus, dass die Abendola zu irgend einer Stunde in der Nacht geopfert werden kann; vgl. Mischna Megilla 2, 6 und die Gemara 21 a. Aber tatsächlich enthalten diese Worte nur die Vorschrift, dass die Fettasche der am Abend geopferten Ola die ganze Nacht über dem Feuer auf dem Altar gelassen und erst am folgenden Morgen entfernt werden soll. Die Entfernung der Fettasche war am Morgen nach V. 3 die allererste priesterliche Verrichtung.

3. Obgleich in der Poesie und in der gehobenen Sprache der Propheten ein durch ein Suff. determiniertes Substantiv zuweilen durch ein anderes Nomen nach einer andern Seite hin näher bestimmt wird, so ist doch eine solche Konstruktion in einer nüchternen Gesetzesvorschrift kaum denkbar. Aus diesem Grunde ist für מדו nach Sam. מדי — sprich מַדֵּי oder מֵדֵי — als st. constr. Pl. zu lesen. Ueber den Gebrauch des Pl. vgl. Ri. 3, 16. 1 Sam. 4, 12 und 18, 4. Diese Lesart ist schon deshalb vorzuziehen, weil von dem fraglichen Nomen der Sing. sonst nicht vorkommt; vgl. zu 2 Sam. 20, 8. Für על ist מֵעַל zu lesen und dieses mit הרים zu verbinden.

4. Ueber מקום טהור ist die Bemerkung zu 4, 12 zu vergleichen. Auch die Fettasche des Altars soll als Opferüberreste nicht neben Aesern und dergleichen abgelagert werden.

8. Für ממנו bietet Sam. ממנה, doch kann die Recepta neutrisch im Sinne von „davon“ gefasst werden; vgl. 27, 9.

10. Der Satz חלקם נתתי וגו׳ ist Motivierung des Vorhergehenden. Weil der Ueberrest der priesterliche Anteil an der Mincha ist, darum darf er ebenso wenig wie diese selbst gesäuert zubereitet werden; vgl. 2, 11. נתתי, ohne Beziehung zu einem indirekten Objekt, heisst nicht ich gebe, sondern ich habe gemacht oder ich mache. Eine Sache zu jemandes Teil machen ist sie als solchen bestimmen. Für חלקם liest man übrigens besser חָקָם. Ueber den Ausdruck חקם נתתי vgl. die Anmerkung zu 10, 14.

11. כל זכר schliesst einerseits solche Priester ein, die wegen eines körperlichen Gebrechens zum Dienste am Altar nicht zugelassen werden, vgl. 21, 21. 22, andererseits schliesst der Ausdruck die weiblichen Glieder der priesterlichen Familien aus. Der Ausschluss der Frauen liegt in dem nackten Ausdruck, ohne dass die Hinzufügung eines beschränkenden „nur“ nötig wäre; vgl. zu Gen. 42, 36. Was den Einschluss der mit körperlichen Gebrechen behafteten Priester anbelangt, so birgt zwar זכר in der gehobenen Sprache der Propheten in sich den Nebenbegriff des Vollkommenen, vgl. zu Mal. 1, 14, doch ist dies eine Finesse, mit der die Gesetzessprache sich nicht abgibt. Im zweiten Halbvers ist כל אשר sächlich zu fassen, vgl. V. 20, und בהם auf אשי יהוה zu beziehen. יקדש ist = wird tabu; vgl. zu Ex. 29, 34.

13. Unter בניו sind nicht die Söhne Ahrons zu verstehen, die jetzt unter ihm als gemeine Priester im Amte sind, sondern diejenigen seiner Nachkommen, die in der Zukunft an seiner Statt das Hohepriesteramt bekleiden werden; vgl. V. 15. Die Zeit-

angabe בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ hat man neuerdings als in Widerspruch stehend mit dem darauf folgenden מִנְחָה תָּמִיד für einen spätern Zusatz erklärt, der auf Missverständnis von V. 15 beruhen soll. Aber wer das behauptet, hat diese Zeitangabe nicht verstanden. Denn in dieser Zeitangabe bezieht sich אֹתוֹ nicht auf den jedesmaligen Hohenpriester, sondern auf Aharon, und wie Gen. 40, 20 יום הלדת את פַּרְעֹה nicht den Tag bezeichnet, an dem der Pharao das Licht der Welt erblickte, sondern den entsprechenden Tag in einem der spätern Jahre, an dem das Ereignis gefeiert wurde, so bezeichnet auch hier יום המשח אתו den Tag in jedem der folgenden Jahre, der dem Tage, an dem Aharon weiland gesalbt wurde, entspricht. Der Salbungstag des Hohenpriesters wurde also alljährlich durch das hier vorgeschriebene Mehlopfer gefeiert. Ein so alljährlich an demselben Tage dargebrachtes Opfer kann sehr gut מִנְחָה תָּמִיד genannt werden; vgl. K. zu Ps. 141, 2 die Bemerkung über תִּכּוֹן. Der Tag wird hier als bekannt vorausgesetzt. Denn die Salbung Aharons fand nach 8, 12 an demselben Tage statt, an dem das Heiligtum zum erstenmal errichtet wurde, und das war nach Ex. 40, 2 am Neumond des ersten Monats. Im Talmud wird jedoch überall vorausgesetzt, dass diese Mincha täglich dargebracht wurde. Auch Josephus spricht davon wie von einem täglichen Opfer, was ebenfalls zeigt, dass man schon sehr früh hier die Sache missverstand.

14. Das widersinnige תֻּפִינֵי ist eine Korruption aus תְּאֻפֶנָּה = תֵּאָפֶנָּה, einer Variante zum vorhergehenden תְּבִיאֶנָּה; vgl. Menachoth 50 b gegen Ende. Für פתים ist חֲבִתִּים zu lesen; vgl. Mischna Menachoth 4, 5, wo unsere Mincha חבתי כהן גדול genannt wird, was sicherlich nicht bloss wegen מַחֲבַת geschieht. Die letztere Korruption entstand nachdem ח wegen der Aehnlichkeit mit dem vorhergehenden Buchstaben irrtümlich weggefallen. Andere behalten פתים bei und lesen nach Syr. תְּפַתֶּנָּה für תֻּפִינֵי, aber danach gestaltet sich das Ganze unhebräisch.

15. הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו ist unhebräisch. Für הַמָּשִׁיחַ ist הַמָּשׁוּחַ als Partizip pass. zu lesen. יעשה אתה ist = soll ihre Kosten bestreiten, eigentlich soll sie anschaffen. Von der Opferung würde es wie immer יַקְטִיר oder יַקְרִיב heissen. Ueber diese Bedeutung von עָשָׂה vgl. Gen. 12, 5 und besonders zu 1 K. 1, 5. Auch nach Josephus Ant. III 10, 7 genügte es, dass der Hohepriester die Kosten dieser Mincha trug, ohne dass er bei deren Opferung selber zu fungieren hätte.

20. Für עָלֶיהָ hat Sam. עליו; doch ist die Recepta vorzuziehen. Das Suff. bezieht sich nicht auf das Kleid, denn בֶּגֶד ist masc. ge-

neris, sondern auf die bespritzte Stelle daran, und die Beziehung auf diese, die doppelt unbestimmt ist, wird neutrisch gefasst; daher das Suff. fem. Danach ist aber auch das darauf folg. Wort תְּכַבֵּס oder תְּכֻבַּס als Hothp. zu sprechen; vgl. V. 21, wo alles, was mit den mit dem Sündopfer in Berührung gekommenen Gefässen geschehen muss, um die Berührung zu neutralisieren, passivisch ausgedrückt ist. Zur Verbalform vgl. 13, 55. 56.

VII.

3. Ueber חלבו und die grammatische Beziehung des zweiten Halbverses und des folg. Verses zu diesem Ausdruck vgl. zu 3, 9.

8. עלת איש ist = das Ganzopfer eines andern, eigentlich eines Mannes, der nicht der כהן selber ist; vgl. zu 19, 20. 20, 10 Deut. 3, 11 und Ez. 24, 17 und über das Sprachgesetz, das diesem Gebrauch von איש zu Grunde liegt, zu Gen. 3, 2. Wegen dieser Ausschliessung des Priesters wird der Ausdruck עלת איש bis zu einem gewissen Grade determiniert und kann daher את vor sich haben. Hieraus folgt, dass das Fell einer priesterlichen Ola mitverbrannt wurde, wie auch von der priesterlichen Mincha nach 6, 16 alles auf dem Altar in Rauch aufgehen musste.

11. Ziehe den zweiten Halbvers zum Folgenden. Als Beschreibung des Vorherg. auf זבח השלמים bezogen, wäre der Satz vollends überflüssig; vgl. V. 1, wo beim Schuldopfer eine solche Beschreibung fehlt.

12. Nach der vorherg. Bemerkung ist אשר יקריב = המקריב, und das Objekt zu יקריב ergänzt sich aus dem Vorherg. Der Sinn des Ganzen ist dann der: wer es (das Schlamimopfer) JHVH darbringt — wenn er es als Dankopfer darbringt u. s. w. Ueber die Konstruktion vgl. zu V. 18.

15. Das Suff. in קרבנו bezieht sich auf זבח. Der Ausdruck ביום קרבנו zeigt, dass קרבן Verbalkraft hat, weshalb ביום קרבנו so viel ist wie ביום הקריבו in V. 16; vgl. zu 1, 10. Was die Sache anbelangt, so ist zu beachten, dass das Gesetz hier nicht wie V. 17. 8, 32. 19, 6 und Ex. 29, 34 sich damit begnügt, das Verbrennen des etwa zurückgebliebenen Fleisches vorzuschreiben, sondern positiv verbietet, vom Fleisch übrig zu lassen. Dies erklärt sich aus dem Charakter des in Rede stehenden Opfers. Denn das Zurücklassen zubereiteter Speisen von einem Tage für den andern zeugt, wonicht von gedrückten Verhältnissen, so doch von Mangel an Behäbigkeit und Unsicherheit der Existenz. Ein solches Gefühl der Unsicherheit

und eine solche Aengstlichkeit darf aber der an den Tag nicht legen, der soeben JHVH ein Dankopfer dargebracht hat. Er würde sich dadurch als Heuchler zeigen. Auch beim Passahopfer Ex. 12, 10 ist dasselbe Verbot so zu erklären. Denn jenes Verbot gilt nicht für die Zukunft — von dem künftigen Passahopfar ist dort erst weiter unten V. 43—48 die Rede, wo unser Verbot fehlt — sondern für die erste Passahfeier, die in Aegypten stattfand. Bei jener grossen Vorfeier der Befreiung sollte man sich die Freude über die bevorstehende Erlösung nicht durch ängstliche Sorge für morgen verleiden lassen.

16. Für וממחרת והנותר ist mit anderer Wortabteilung וממחרָתוֹ הנותר zu lesen und das Suff. auf יום קרבנו zu beziehen.

18. לא ירצה ist = so wird es nicht angerechnet werden; vgl. zu 1, 4. המקריב אתו ist Subjekt zu לא יחשב לו. Der Satz המקריב אתו וגו׳ ist epexegetisch, vielleicht nur Glosse, zu לא ירצה.

19. Dem ersten durch den Relativsatz näher beschriebenen בשר gegenübergestellt, bezeichnet das zweite nach dem zu Gen. 3, 2 erörterten Sprachgesetz das Fleisch unter allen andern Umständen mit Ausnahme der im Vorherg. beschriebenen.

21. Während die Berührung eines Menschen unter Umständen auch bei dessen Leben verunreinigen kann, verunreinigt die בהמה טמאה וגו׳ nur als Kadaver; vgl, 11, 8. 27. 31. 32. Danach ist die Ausdrucksweise hier wie 11, 26 nachlässig. Für שקץ ist entschieden nach den meisten der alten Versionen einschliesslich Onkelos שרץ zu lesen. שקץ טמא wäre eine Tautologie, da שקץ an sich nach 11, 10 ein unreines kleines Tier bezeichnet. Dagegen umfasst שרץ auch die reinen kleinen Tiere; vgl. 11, 21.

23. Nach der Bemerkung zu 3, 9 beschränkt sich dieses Verbot nicht auf das Fett, d. i. auf das Inschlicht oder den Talg, sondern erstreckt sich auf alles, was vom Schlamimopfer auf dem Altar verbrannt wurde, also auf den Fettschwanz, die Nieren und das Leberfett oder was immer mit היתרת על הכבד gemeint ist. Im Talmud wird unser Verbot jedoch nicht so verstanden. Auch eine gewisse indirekte Beschränkung dieses Verbots, die sogleich nachgewiesen werden wird, ist von den Rabbinen ausser Acht gelassen worden.

26. כל in וכל דם schliesst die Beschränkung des unmittelbar vorherg. Verbots auf die Tierarten, von denen JHVH ein Opfer dargebracht werden kann, hier aus. Ebenso schliesst hier der Ausdruck בכל מושבתיכם, der dort fehlt, eine andere, indirekte Beschrän-

kung jenes Verbots für dieses aus. Der Genuss von חלב und Blut ist verboten, weil sie beide JHVHs Teil am Tiere sind. Was vom Opfertier auf den Altar kommt, das darf von einem im Hause geschlachteten Tiere nicht gegessen werden. Der ursprüngliche, den beiden Fällen gemeinsame Grund lag in der Fürsorge für den Opferkultus. Die עלה wurde ganz auf dem Altar verbrannt, und von חטאת und אשם fiel das Fleisch dem Priester zu. Diese drei Opferarten, von denen der Darbringer nichts geniessen durfte, kamen natürlicher Weise nicht häufig vor. Die Schlamimopfer, die nach Abhub der geringen Abgaben an Altar und Priester vom Darbringer und seinen Freunden verzehrt wurden, bildeten fast die einzige Opferart, auf die der Kultus so zu sagen angewiesen war, und diese beiden Verbote sollten das Vorkommen dieser Opferart häufiger machen, da dabei vorausgesetzt wurde, dass man das, was man ohnehin selber nicht essen darf, nicht leicht dem Altare missgönnen, sondern vielmehr, statt ein Tier im Hause zu schlachten, es als Schlamimopfer darbringen wird. Danach versteht es sich von selbst, dass das betreffende Verbot für Zeiten, wo es aus Mangel an einer von JHVH geweihten Stätte keinen Opferkultus gibt, und auch sonst für Israeliten, die in fremden Ländern in grosser Entfernung vom Heiligtum leben, sodass ihnen das Opfern fast unmöglich ist, keine Geltung hat. Und so will auch ohne Zweifel das Verbot mit Bezug auf חלב verstanden sein. In Bezug auf das Blut aber scheint bei dem Verbot ausser dem kultischen auch ein ethischer Grund mitzuwirken. Der Genuss von Blut, glaubte man, sei brutal, stumpfe das Gefühl für ein lebendes Wesen ab und könne daher leicht zu Blutvergiessen führen. Aus diesem ethischen Grunde ist beim Verbot des Blutgenusses בכל מושבתיכם hinzugefügt, wodurch diesem Verbote, im Unterschied vom vorhergehenden, auch in den Fällen, wo das kultische Motiv nicht besteht, Geltung gesichert wird.

31. Unter לאהרן ולבניו ist für die Zukunft die ganze zur Zeit im Heiligtum diensttuende Priesterabteilung zu verstehen. Dieser fiel die Brust zu; sieh die folg. Bemerkugg.

32. Im Unterschied von V. 31 heisst es hier לכהן, nicht לאהרן ולבניו, um den einen Priester zu bezeichnen, der bei der Darbringung des betreffenden Opfers fungiert; vgl. V. 33. Dem fungierenden Priester allein fiel der rechte Schenkel zu. Und nur mit dem Deputat der ganzen zur Zeit diensttuenden Priesterabteilung wurde die Zeremonie der Tenupha vorgenommen, aber nicht auch mit dem

Deputat des fungierenden Priesters. Dieser erhält sein Deputat gewissermassen als Lohn für die geleisteten Dienste; die andern Priester aber erhalten das ihre als amtliches Emolument, ohne direkt ein Aequivalent dafür zu geben. Der fungierende Priester erhält daher seinen Teil vom Darbringer, die andern Priester dagegen erhalten ihren von JHVH selbst; darum muss letzteres, nicht ersteres der Tenupha unterworfen werden.

33. מנה bezeichnet in der älteren Sprache ohne Ausnahme die einem zukommende Ration, namentlich an Fleisch. Erst später erhält das Wort die umfassendere Bedeutung „Gabe an Fleisch" und sonstigen Speisen schlechtweg.

35. מִשְׁחָה ist eigentlich Verbalnomen; daher ביום הקריב als Zeitangabe dazu. Der Ausdruck heisst nicht Anteil schlechthin. Wie käme ihm auch diese Bedeutung? Zum bessern Verständnis dieses Arsdrucks, wie er hier gebraucht ist, muss man die Bedeutung, welche die Salbung im A. T. hat, richtig verstehen.

Schon die alten Rabbinen haben richtig bemerkt, dass, besonders soweit das mehr jüdische Juda in Betracht kommt, nur Gründer neuer Dynastien gesalbt wurden, und dass im Falle eines Königssohns die Salbung nur dann stattfand, wenn ihm der Thron von einem Prätendenten streitig gemacht wurde; vgl. Kerithoth 6b. Hierzu mag noch hinzugefügt werden, dass David dreimal gesalbt wurde, einmal auf Befehl und im Namen JHVHs, dann vom Hause Juda und endlich von ganz Israel; vgl. 1 Sam. 16, 13. 2 Sam. 2, 4 und 5, 3. Ferner ist für die Bedeutung der Salbung die Tatsache hervorzuheben, dass Saul, trotzdem dass nach 1 Sam. 15, 11 JHVH seine Salbung gereute, dennoch nicht abgesetzt wurde, und dass sogar sein Sohn nach ihm bis zu seinem Tode König von Israel blieb. Aus alle dem folgt, dass einerseits die Salbung Willenskundgebung des Wählers war, weshalb es keine Salbung ohne Wahl gab — denn nicht nur bei Erbprinzen, sondern auch bei Usurpatoren und bei Königen, die von fremden Mächten eingesetzt wurden, blieb die Salbung weg*) — und dass andererseits

*) Mit der Gleichbedeutung von Salbung und Wahl hängt auch die spätere Bezeichnung des erwarteten Nationalhelden als Retter durch משיח oder, wie der Ausdruck im Talmud voller lautet, מלך המשיח zusammen. Denn in nachexilischen Zeiten gab es in Israel keinen vom Volke selbst gewählten König. Israel hatte dann die Macht nicht, sich seine Herrscher zu wählen. Das ist auch der Sinn der Tradition, dass zur Zeit des zweiten Tempels das heilige Salböl unterdrückt oder vorenthalten war; vgl. Joma 52b. Unter solchen Umständen war es natür-

durch die Salbung das Amt und die Würde des Gesalbten samt den damit verbundenen Rechten und Emolumenten erblich wurden. Dass im Falle Sauls zu Gunsten Davids, des Lieblings JHVHs, in dieser Hinsicht eine Ausnahme gemacht wurde, kann nicht Wunder nehmen. Aber auch in diesem Falle musste sich die königliche Würde mindestens auf einen der Nachkommen des gesalbten Königs vererben.

Kehren wir nun nach dieser nötigen Abschweifung zur Erklärung des fraglichen Substantivs zurück. משחה, das von משח salben, nicht von dem gleichlautenden aramäischen Verbum, welches messen bedeutet, herkommt, bezeichnet nach dem oben über die Salbung Gesagten ein mit einem erblichen Amte verbundenes Emolument.

הקריב hat hier die spezielle Bedeutung, die zu Ex. 28, 1 ausführlich erörtert wurde.

36. Dieser ganze Vers ist Epexegese zum vorherg. und höchst wahrscheinlich späterer Zusatz. An משחו nehmen manche Erklärer Anstoss, weil JHVH selber die Salbung Aharons nicht vollzog. Aber das ist die reine Pedanterie. Denn משח kann auch heissen „salben lassen“ und findet sich so nicht nur in der Poesie, Ps. 45, 8 und 89. 21, sondern auch in der gemeinen Prosa, vgl. 1 Sam. 10, 1. 2 Sam. 12, 7. 2 K. 9, 3. 6. 12. Der Hebräer kann überhaupt jedes Verbum so gebrauchen; vgl. z. B. Ex. 28, 13. 15 ff., wo עשה durchweg im Sinne von „machen lassen“ gebraucht ist. Bei משח kann die Beziehung auf JHVH um so weniger befremden, als dieses Verbum, wie oben gezeigt wurde, auch wählen heissen kann und die Wahl Aharons von JHVH selbst, nicht von Moses ausging. Dass der Verfasser hier nicht an Salbung, sondern nur an Kundgebung der Wahl denkt, zeigt אתם mit Suff. Pl., obgleich nach 8, 12 und 13 nur Aharon allein gesalbt wurde, nicht auch seine Söhne.

---

lich, dass man sich die ideale Zukunft als eine Zeit dachte, wo Israel nicht mehr einer fremden Macht unterworfen sein und den von ihr ernannten Herrscher akzeptieren müssen, sondern wie weiland selbst seinen König sich wählen wird. Das war die messianische Hoffnung in der ältern Zeit und sogar noch zur Zeit Jesu, wie die Aufschrift des Kreuzes „Jesus, König der Juden“ beweist; vgl. Matth. 27, 26. Erst später, als diese Hoffnung politisch durch die Macht der Römer vollständig zu Nichte geworden war, nahm sie einen religiösen Charakter an. Für den ursprünglich nationalen Charakter der messianischen Hoffnung zeugt besonders die rabbinische Bezeichnung des Messias durch den vollern Ausdruck מלך המשיח.

37. Ueber מלואים enthält wohl Ex. Kap. 29 Vorschriften, aber nicht unser Buch. Dieses Opfer ist in unserem Buche soweit gar nicht erwähnt. Darum wird der Ausdruck ולמלואים wohl später aus harmonistischen Gründen hinzugefügt worden sein.

VIII.

5. Der Ausdruck זה הדבר וגו׳ lässt vermuten, dass Moses nach der Urquelle hierauf der Gemeinde JHVHs Befehl in Betreff der vorzunehmenden Handlungen ausführlich mitteilte, dass aber diese Mitteilung als teils aus dem Buche Exodus bekannt, teils aus dem hier unmittelbar darauf Folgenden sich ergebend an dieser Stelle mit gutem Geschmacke weggelassen ist.

10. Für ויקדש ist wohl לְקַדֵּשׁ zu lesen und dazu die Ausdrucksweise V. 11 und 12 zu vergleichen. Moses salbte die Stiftshütte und ihre Geräte, um sie zu weihen. Der Zweck ist ausdrücklich angegeben, weil Sachen auch zu andern Zwecken mit Oel bestrichen werden können.

12. Auch hier ist der heilige Zweck der Handlung genannt, weil die Salbung auch bei Personen einen profanen Zweck haben kann. Schwerlich aber will die Bezweckung von der blossen Absicht verstanden sein. Vielmehr wird mit לקדשו auf die Art und Weise der Salbung angespielt wie sie zum Zwecke der Weihe geschah. Denn nach Kerithoth 5b wurde bei der Salbung von Königen mit dem Oel ein Diadem, das heisst ein Kreis, bei der Salbung von Priestern dagegen ein griechisches Chi auf dem Haupte des Betreffenden beschrieben.

15. סביב על findet sich in Verbindung mit קרנות המזבח nur hier, und im Ritus des Versöhnungstags 16,18, sonst nirgends. Die nähere Bestimmung ist mit Bezug auf קרנות, nicht mit Bezug auf den Altar zu verstehen. Jedes der sogenannten Hörner des Altars wurde ringsum mit dem Blute bestrichen. Um die Bestreichung bloss auf alle Hörner des Altars auszudehnen, müsste es על ארבע קרנות המזבח ohne סביב heissen.

17. Dem Hebräischen eigen ist hier die Nennung des Stieres selbst bei Aufführung seiner sämtlichen Teile; vgl. K. zu Ps. 109, 25.

25. Lies את האליה ohne Waw, fasse das Ganze von diesem Ausdruck an als Epexegese zu החלב und vgl. zu 3, 9.

27. Ueber diese Tenupha und ihre Bedeutung vgl. die Bemerkung zu Ex. 29, 24.

30. Für על בגדיו ist nach Sam. und vielen hebräischen Handschriften ועל בני׳ zu lesen. Dasselbe gilt von את בגדיו im zweiten Halbverse, wofür man ואת בגדיו lesen muss.

31. Sprich nach LXX, Syr. und Onkelos צֻוֵּיתִי als Pual, da Moses selbst diesen Befehl früher nicht gegeben hat und so etwas eigenmächtig auch wohl kaum befehlen konnte.

33. Für ידכם bieten LXX, Syr. und Sam. ידיכם, was manche der Neuern herstellen wollen, aber mit schlechtem Geschmack. Denn in solchen stehenden Redensarten bleibt יד, selbst wenn das Subjekt eine Mehrheit ist, stets im Singular; vgl. Ex. 29, 29. 33. 35. Num. 3, 3, wie auch die Wendung שלח יד Esther 9, 10. 15. 16.

35. Diesen Vers hält Baentsch für eine müssige Wiederholung von V. 33; aber das ist er wegen ושמרתם וגו׳ keineswegs. Um die Gefahr des Ungehorsams zu nennen, muss der Befehl, nachdem V. 34 dazwischen getreten ist, im Wesentlichen wiederholt werden. Uebrigens enthält der Befehl hier ein neues Moment, nämlich יומם ולילה, welche Bestimmung V. 33 fehlt. Wegen dieses Zusatzes allein würde die Wiederholung in einer hebräischen Darstellung, wo Einzelheiten gern unter kurzer Rekapitulation des Ganzen nachgetragen werden, am Platze sein.

IX.

2. Das Kalb als vorgeschriebenes Opfer kommt nur hier und V. 3 vor, sonst nirgends. Darum ist die rabbinische Erklärung, wonach das Kalb in diesen beiden Fällen die auf Aharon nicht minder als auf der Gemeinde lastende Schuld des goldenen Kalbes sühnen sollte, vgl. Midrasch Tanchuma ed. Buber III., 24, sehr ansprechend.

3. Für בני ist wohl nach LXX und Sam. זקני zu lesen und V. 2 zu vergleichen. Für תדבר aber ist ohne den mindesten Zweifel דַּבֵּר zu lesen, denn es ist undenkbar, dass Moses, der die Gemeinde oder ihre Aeltesten berufen und vor sich hatte, diese nicht selber angeredet, sondern Aharon aufgetragen hätte, ihnen den Befehl zu übermitteln. Ferner müsste danach hierauf die Ausführung des Auftrags durch Aharon angedeutet sein. Endlich zeigt auch der Ausdruck אשר צוה משה V. 5, dass Moses direkt an die Aeltesten den Befehl ergehen liess. Die Korruption entstand hier durch irgend einen wie ת aussehenden Klecks, der sich in der Vorlage vor dem fraglichen Worte befand.

4. Für נראה ist mit Onkelos נִרְאֶה als Partizip zu sprechen und V. 6 zu vergleichen. Die Punktatoren scheinen an das sogenannte prophetische Perf. gedacht zu haben, das aber in dieser einfachen Rede nicht angebracht wäre.

6. Es ist sehr gewagt, תעשו von צוה abhängig zu machen, sodass der Sinn des Ganzen wäre: was JHVH befohlen, dass ihr tun sollt. Eine solche Konstruktion lässt sich, namentlich in der gemeinen Prosa, mit Sicherheit nicht nachweisen; denn 2 Sam. 21, 4, welche Stelle man dafür als Beleg anzuführen pflegt, ist die Konstruktion, wie dort gezeigt werden soll, wesentlich verschieden. Ausserdem schwebt dann der zweite Halbvers in der Luft, da er von תעשו, welches selbst abhängig ist, aus grammatischen Gründen nicht abhängen kann und dessen Abhängigkeit von צוה unlogisch wäre, weil nicht JHVHs Befehl selbst, sondern dessen Befolgung den angegebenen Effekt bewirken kann. Mir scheint, dass וה aus dem vorherg. ה und der linken Seite des ש dittographiert ist. Wenn man dieses Wörtchen streicht, wird das Satzgefüge ganz glatt, und der Sinn ist: was JHVH befohlen hat, das tut, so wird u. s. w. Ueber כבוד vgl. zu Ex. 33, 18. Es ist aber nicht leicht zu sagen, an wen Moses diese Worte richtet, an Aharon und seine Söhne oder an die Gemeinde. Der Zusammenhang verlangt das Richten der Anrede an die Priester; dann aber ist אליכם, welches sich nur auf das Volk beziehen kann, unerklärlich.

7. Für ובעד העם haben LXX, wohl nach 16, 6. 11, ובעד ביתך, und manche der Neuern streichen den Ausdruck ganz und gar, weil ihnen die doppelte Sühne für das Volk unerklärlich scheint. Der Verfasser aber denkt an seine eigene Zeit, wo der Hohepriester für das Volk nicht nur die höchste religiöse Autorität, sondern in den innern Angelegenheiten auch die höchste weltliche Macht repräsentiere, weshalb seine Sünden, wie weiland die Sünden des Königs, auch Sünden des Volkes waren; sieh zu 4, 3. Danach hat das Volk zweierlei Sünden, solche die es selbst begeht, und die Sünden des Hohenpriesters, für die es mitbüssen muss. Demgemäss gibt es hier für das Volk doppelte Sühne, für die eigenen Sünden durch das eigene und für die Sünden des Hohenpriesters durch dessen Sündopfer. Eins ist jedoch dabei ausser Acht gelassen. Aharon tritt hier zum erstenmal als Hohepriester auf, und seine bisherigen Sünden können darum das Volk nicht angehen. Aber der Verfasser denkt nur an den von ihm vorgefundenen Status, wo die Sache sich anders verhielt.

14. Wie im vorherg. Verse הָעֹלָה dem Blute entgegengesetzt ist, so bezeichnet derselbe Ausdruck hier den zerlegten Körper des Opfertiers im Unterschied von den Füssen und den Eingeweiden.

15. ראשון, als Adjektiv gefasst, kann hier weder auf חטאת noch auf שעיר bezogen werden; auf ersteres nicht wegen seines Genus, auf letzteres weil die beiden Opfertiere wohl zu derselben Opferart, aber nicht zu derselben Tiergattung gehören. Es bleibt daher nichts übrig, als כראשון im Sinne von כראשונה = wie zuvor zu fassen; vgl. Jer. 17, 12.

17. Von einer Mincha spricht JHVHs Befehl V. 2—4 nicht. Von der täglichen Morgenmincha wird diese ausdrücklich unterschieden. Auch kann diese Mincha mit derjenigen, von der oben 6, 13—15 die Rede war, selbst wenn man letztere, wie gemeinhin geschieht, als tägliches Opfer des Hohenpriesters fasst, nicht identifiziert werden, denn von unserer Mincha kommt nur eine Handvoll auf den Altar, während jene als priesterliche Mincha ganz in Rauch aufging. Auch ist hier der Ausdruck כפו statt des sonst ausschliesslichen קמצו sehr befremdend. Mir scheint daher dieser ganze Vers ein konfuser späterer Einsatz zu sein, der auf irgend einem Missverständnis beruht.

19. ואת החלבים knüpft nicht an את הדם in V. 18 an. Solche Anknüpfung ist wegen des dazwischentretenden ויזרקהו, dessen Subjekt mit dem des vorherg. Verbums nicht identisch ist, unstatthaft. Der Ausdruck ist Objekt zu וישימו im folg. Verse. Die Voranstellung ist emphatisch.

20. Sieh die vorherg. Bemerkung. Das Objekt ist hier, wie bei der ähnlichen Konstruktion 4, 11. 12, unter Weglassung seiner näheren Bestimmungen wiederholt.

22. Sprich יָדוֹ, wofür das Kethib gemeint ist. Aus keiner Stelle im A. T. geht hervor, dass man beim priesterlichen Segen die Hände in der Richtung nach dem Volke erhob. Die spätere Tradition will zwar haben, dass dies geschah, doch lautet dafür der Ausdruck in der Mischna נשא כפיו und substantivisch נשיאת כפים; vgl. Taanith 3, 1 und die Gemara 26b. Da hier aber יד gebraucht ist, so handelt es sich höchst wahrscheinlich gar nicht um den priesterlichen Segen. נשא ידו אל פ׳ heisst mit der, wohl zuerst an die Brust gelegten, Hand in der Richtung nach jemand fahren und sich so ihm vorstellen; vgl. Ez. 20, 5, wo die Redensart keinen andern Sinn zulässt, und sieh zu Deut. 32, 40. Und diese Bedeutung hat der Ausdruck auch hier. Aharon stellte sich dem

Volke formell als ihren Hohenpriester vor. ויברכם ist = und verabschiedete sich von ihnen; vgl. zu Gen. 28, 1. Die Verabschiedung ist jedoch in diesem Falle nur für den Augenblick. Aharon will sich mit Moses in das Offenbarungszelt zurückziehen, da verlangt der Anstand, dass er das versammelte Volk nicht verlasse, ohne sich durch irgend ein Zeichen momentan zu verabschieden.

23. Zu welchem Zwecke Moses jetzt in das Offenbarungszelt geht, ist uns nicht gesagt. Wahrscheinlich aber geschah dies, um nachzusehen, ob JHVH bereit sei, dem gesamten Volke zu erscheinen. Ein derartiger Zweck konnte nicht ausdrücklich genannt werden, weshalb es dem Leser überlassen ist, ihn zwischen den Zeilen herauszulesen. Zugleich ergriff Moses die Gelegenheit, durch die Mitnahme Aharons dem Volke zu zeigen, dass dieser als von JHVH gewählter Hohepriester von nun an zu dessen Heiligtum freien Zutritt hat. Für וַיְבָרְכוּ ist entschieden וַיַּבְרִכוּ zu lesen. Dieses ungewöhnliche Hiph. ist hier notwendig gebraucht, weil von שחה, dessen Hithp. so häufig ist, eine kausative Form nicht im Gebrauch war; vgl. zu Pr. 12, 25. Moses und Aharon liessen das Volk auf die Kniee fallen. Dies geschah wegen der im zweiten Halbvers berichteten Theophanie; vgl. V. 24. Das Volk fiel diesmal vorläufig bloss auf die Kniee, nicht aufs Antlitz, weil sie, auf dem Antlitz liegend, die Majestät JHVHs nicht hätten schauen können.

24. Hier sind sämtliche Imperfekta consec. im Sinne des Plusquamperf. zu verstehen und darüber zu Gen. 22, 3 zu vergleichen. Das himmlische Feuer kam also nicht jetzt bei der Erscheinung JHVHs an das Volk, sondern war schon früher gekommen, als es Zeit war, die Ola und die Fettstücke zu verbrennen, und in Folge dessen war das geschehen, was gleich darauf über das Volk berichtet ist. Im zweiten Halbvers ist וירנו aus sprachlichen und sachlichen Gründen nicht gut möglich. Denn רנן gehört der poetischen Sprache an und kommt sonst in der gemeinen Prosa nicht vor. Dann passt auch zum Jubeln oder Jauchzen das Fallen aufs Antlitz keineswegs. Für וירנו ist וַיִּרְאוּ, von ירא, zu lesen. Beim Anblick des himmlischen Feuers war das Volk von tiefer Ehrfurcht ergriffen worden und aufs Antlitz gefallen; vgl. 1 K 18, 39.

X.

1. Vor בני verlangt der Zusammenhang noch שני, was wohl herzustellen ist. Dafür scheint auch die Nachstellung der Namen

der beiden zu sprechen. Das herzustellende Wort konnte wegen der Aehnlichkeit mit dem folgenden leicht ausfallen. Ueber אש זרה vgl. zu Ex. 30, 9. Der Ausdruck ist so viel wie אש זרים = von Unbefugten angezündetes Feuer. Ganz זרים waren die Söhne Aharons JHVH gegenüber allerdings nicht; vielmehr nennt er sie V. 3 selber ausdrücklich seine קרובים; aber auch unter JHVHs קרובים gibt es, wie schon früher bemerkt, verschiedene Grade, und hinsichtlich einer priesterlichen Funktion, die einen קרוב höhern Grades erfordert, ist der קרוב niedern Grades ein זר. Die Funktion des Räucherns war nach Ex. 30, 7 Sache Aharons, des Hohenpriesters, und deren Verrichtung durch seine gemeinpriesterlichen Söhne ist daher die Tat von זרים. Sieh die Ausführung zu Ex. 28, 1. Statt אש זרה heisst es Ex. 30, 9 קטרת זרה. Hier ist ersterer Ausdruck gewählt, um die Bezeichnung für Vergehen und Strafe möglichst gleich zu formulieren. Die אש זרה לפני יהוה hat die אש מלפני יהוה zur Folge. Zu beachten ist noch, dass unsere Darstellnng einen innern Altar, auf dem das Räucherwerk verbrannt worden wäre, nicht kennt. Hier wird das Räucherwerk in eine Pfanne, in der sich Feuer befindet, getan und so im Innern des Heiligtums verbrannt; vgl. zu Ex. 30, 1.

2. מלפני יהוה, worin die Präposition vom vorherg. Verbum abhängt, ist = auf JHVHs Anordnung. Auch im zweiten Halbvers ist לפני יהוה nicht Ortsangabe, denn nach ותאכל אתם ist es unnötig, hinzuzufügen, dass die Unglücklichen auf der Stelle im Heiligtum JHVHs tot blieben. Der Ausdruck ist nach Gen. 17, 18 zu verstehen. Jemand lebt oder stirbt vor JHVH, wenn JHVH direkt in sein Schicksal eingreift und es augenscheinlich wird, dass das eine oder das andere seine Fügung ist; sieh zu Num. 14, 37.

Merkwürdig ist es, dass bei dieser Gelegenheit ebenso wie im Falle der am Altar gestorbenen Anhänger Korahs, Num. 26, 35, das Heiligtum und die darin befindlichen Geräte gegen Num. 18, 14 ff. nicht verunreinigt wurden; denn in keinem der beiden Fälle hören wir nachher von einer rituellen Reinigung der heiligen Stätte und ihrer Ausstattung. Dass das Heiligtum überhaupt durch die Berührung mit einer Leiche nicht verunreinigt werden konnte, ist nicht anzunehmen. Dagegen spricht 2 K. 11, 15. Erklären kann man sich diesen Umstand nur durch die Annahme, dass wer nicht eines natürlichen Todes oder durch Menschenhand gestorben, sondern, wie diese Söhne Aharons und die Anhänger Korahs, unmittelbar von JHVH getötet worden ist, dessen Leiche überhaupt nicht verunreinigt. Dass die Leichen in dem hier vorliegenden Falle

nach V. 4. 5 auf Moses Befehl aus dem Lager geschafft wurden, spricht keineswegs gegen diese Annahme. Denn die Wegschaffung der Leichen aus dem Lager kann auch geschehen sein, um allgemeine Bestürzung und öffentliche Trauer unter dem Volke zu vermeiden; vgl. die Bemerkung zu V. 6.

3. הוא weist auf das traurige Ereignis hin. דבר hat hier, wie das Perf. in der häufigen Formel כה אמר יהוה, Präsensbedeutung, und der Sinn des Ganzen ist: durch dieses Ereignis will JHVH wie durch eine Rede sagen. Die Rede JHVHs, die rhythmisch ist, will verstanden sein. כל העם kontrastiert mit קרבי, und נקדש heisst als würdigen Gegenstand der Anbetung — קדוש — sich erweisen. Ueber אכבד siehe zu Ex. 14, 4. על פני ist rein adverbielle Bestimmung und gehört nicht zur Konstruktion des letzteren Verbums, welches vielmehr das Komplement mit dem erstern teilt. Durch die unparteiische exemplarische Bestrafung dieser beiden privilegierten Personen hat JHVH seine heilige Würde behauptet und somit angesichts des gesamten Volkes seine Ehrenkränkung gerächt; vgl. zu Num. 20, 13.

4. קרבו geht dem eigentlichen Befehl voran, um den beiden angeredeten Vettern Aharons, die nicht Priester sind, die Scheu vor der Betretung des Heiligtums behufs der Entfernung der Leichen zu benehmen.

6. Für ולאלעזר ולאיתמר, welches nach vorherg. אל אהרן kaum hebräisch ist, lese man nach Sam. ואל אלעזר ואל איתמר. Was den zweiten Halbvers anbelangt, so muss nach der traditionellen Erklärung vor allem die Voraussetzung auffallen, dass, wenn Aharon und seine Söhne gegen das Gebot JHVHs um den Verlust Nadabs und Abihus öffentlich trauern sollten, nicht nur sie selber, sondern auch die gesamte Gemeinde dem Zorn JHVHs verfallen würde. Diese Voraussetzung muss um so mehr befremdend erscheinen in einem Augenblicke, der sie höchst unwahrscheinlich macht, bei einer Gelegenheit, wo JHVH eine Freveltat der Aharoniden nur an ihnen allein gerächt und die Gemeinde unversehrt liess. Ferner, wenn hier ein Gebot an Israel vorläge, das zu tun, was unmittelbar vorher Aharon und seinen Söhnen untersagt ist, müsste בני ישראל als Gegensatz unbedingt durch הֵמָּה stark hervorgehoben werden, vgl. Gen. 14, 24, und dann würde es erst unerklärlich sein, warum dieses Gebot in die Ansprache an Aharon eingeschaltet ist und nicht direkt an die Gemeinde ergeht. Auch leuchtet nicht ein, warum die Verunglückten hier weitschweifig durch השרפה אשר שרף יהוה und

nicht, wie Num. 17, 4 die vom himmlischen Feuer getöteten Anhänger Korahs, kurzweg durch השׂרפים bezeichnet werden. Endlich erfahren wir aus Num. 20, 29, respekt. Deut. 34, 8 dass Israel um Aharon und Moses öffentlich trauerte, ohne von JHVH einen Befehl dazu erhalten zu haben; dagegen hören wir in der Folge nichts von einer öffentlichen Trauer Israels um die Söhne Aharons. Wenn aber die ungebotene Gemeindetrauer berichtet ist, sollte man da in einem Falle, wo eine solche Trauer ausdrücklich befohlen wäre, keinen Bericht über die Befolgung des betreffenden Befehls erwarten?

Die etwas lang ausgefallene Argumentation gegen die herkömmliche Fassung wird man mir wohl verzeihen, wenn ich gleich hinzufüge, dass unsere Exegese an dieser Stelle das gerade Gegenteil von dem herausbringt, was der Text besagt oder richtiger ursprünglich besagte. Denn der Text ist hier nicht ganz in Ordnung. Der Satz ועל כל העדה יקצף, der bei seiner jetzigen Stellung kein Subjekt hat — denn die Ergänzung des Subjekts aus יהוה in V. 3 wäre bei der grossen Entfernung dazwischen, sehr gezwungen — stand ursprünglich am Schlusse des Verses und wurde erst später umgestellt, nachdem man in ואחיכם וגו' ein Gebot erblickte, wozu das unmittelbar darauf Folgende nicht zu passen schien. Bei der ursprünglichen Ordnung der Sätze erklärt sich das Ganze aus der Beschaffenheit des Falles.

Nach der Mischna Synhedrin 6, 6 durften die Verwandten und Angehörigen der gesetzlich Hingerichteten keine Trauer um sie tragen. Oeffentliche Trauer wäre in einem solchen Falle eine Demonstration, die als Protest gegen das Gesetz angesehen werden könnte. Um wie viel mehr musste nun die öffentliche Gemeindetrauer unterbleiben im Falle eines Brandes, den JHVH selber angerichtet! Vgl. K. zu Ps. 78, 63. Danach ist ולא תמתו parenthetisch, sonst würde es, wie V. 7, פן statt ולא heissen, und alles, was darauf folgt, hängt von dem vorherg. Verbot ab und drückt das aus, was auf dessen Uebertretung folgen würde. Der Sinn des Ganzen ist also der: Aharon und seine Söhne sollen, um nicht eine Todsünde auf sich zu laden, jede öffentliche Trauer unterlassen, damit nicht die ganze Gemeinde dem Zorn JHVHs verfalle, wenn auch diese, durch die Trauer der Familie der Verunglückten bewogen, den Brand beweint, den JHVH selber angerichtet hat. Somit schwinden alle Schwierigkeiten. Auch erhält יקצף danach sein Subjekt aus dem unmittelbar vorherg. יהוה, und der Ausdruck השרפה אשר שרף יהוה kommt in ganz besonderer Weise zur Geltung.

7. Dass dieses Verbot nicht buchstäblich zu verstehen sei, zeigt schon das Fehlen jeglicher Angabe der Zeit, für deren Dauer es gelten soll. Der Sinn ergibt sich ungefähr aus 21, 12, wo es מן המקדש statt מפתח אהל מועד heisst. Aharon und seine Söhne sollen aus dem Heiligtum nicht heraustreten, d. h., sie sollen bei den Pflichten ihres heiligen Dienstes bleiben und sich dabei durch den traurigen Vorfall nicht stören lassen. כי שמן וגו' ist = weil ihr von JHVH gesalbt seid, weshalb euch im amtlichen Dienste niemand vertreten kann.

12. In בניו הנותרים gegenüber המנחה הנותרת liegt ein Ausdruck unbeschreiblicher Wehmut. Der ganze Befehl aber ist durch den traurigen Vorfall veranlasst. Nach dem, was geschehen war, stand nicht zu erwarten, dass die trauernden Angehörigen an Essen denken würden. Später war es Sitte, dass Freunde der Leidtragenden ihnen nach dem Begräbnis die erste Mahlzeit brachten; vgl. zu Ez. 24, 17. In diesem Falle begnügt sich Moses damit, den Bruder und die Neffen ans Essen zu erinnern, und weist dabei zugleich auf den Rest der Mincha hin, woraus sie eine Mahlzeit machen können; sieh zu V. 16.

13. Von hier an bis V. 15 incl. ist ein späterer Zusatz, der auf Missverständnis des Vorhergehenden beruht. Nachdem man nämlich den eigentlichen Zweck von V. 12 verkannt und darin eine blosse Vorschrift über die Behandlung des Minchaüberrests erblickt, glaubte man dazu eine ähnliche Vorschrift über die priesterlichen Deputate vom Opferfleisch hinzufügen zu müssen.

14. נתנו ohne Beziehung zu einem indirekten Objekt kann nur heissen „sie sind bestimmt worden“. Das Subjekt zu diesem Verbum wäre danach aus חזה und שוק zu ergänzen. Allein נתן in der Bedeutung „zu etwas machen oder bestimmen“ hat kein Passivum; vgl. zu Jes. 51, 12. Aus diesem Grunde kann נתנו hier nicht richtig sein, und man hat dafür נְתַתִּים zu lesen, während חקך und חק das Produkt bilden und als solches im Acc. stehen. Die Korruption entstand, nachdem Mem wegen des Folg. weggefallen.

16. Der Ausdruck דרש דרש וגו' zeugt für unsere Fassung von V. 12. Als Moses nach einer Kondolenzmahlzeit für Aharon und seine Söhne sich umsah, fiel ihm das Fleisch des Ziegenbocks ein, doch fand er bei näherer Erkundigung, dass es verbrannt worden war. הנותרים, das in diesem Zusammenhang, im Unterschied von V. 12, keinem Zwecke dienen kann, ist zu streichen und V. 6 zu vergleichen.

17. Was tut unsere Exegese hier nicht alles, um herauszubringen, dass das Essen der Priester mit zur heiligen Handlung gehört, und dass die Sühne erst dadurch vollkommen wird! Ich gestehe, ich bin mit den theologischen Schlichen nicht genug vertraut, um den Beweggrund hierzu zu begreifen — oder sollte das vom Genusse fetter Pfürnden zeugende Embonpoint eines Prälaten etwa wirklich das religöse Wohl der Gemeinde fördern? — Tatsächlich kann לשאת את עון וגו׳ nicht heissen „damit ihr die Sünde der Gemeinde aus der Welt schafft", wie man diesen Satz, um den obengenannten theologischen Zweck zu erreichen, allgemein zu übersetzen pflegt. נשא עָוֹן, wenn nicht Gott, sondern der Priester Subjekt ist, heisst immer, ohne Ausnahme, für das Vergehen eines andern gegen die Heiligtümer verantwortlich sein. עון kann dann entweder wie Num. 18, 1 durch מקדש oder wie hier durch ein den Täter bezeichnendes Substantiv im Genitiv näher bestimmt werden. In ersterem Falle ist das bestimmende Nomen im Gen. obj., עון המקדש = Vergehen gegen das Heiligtum, in letzterem im Gen. subj., עון העדה = Vergehen der Gemeinde. Aber auch in diesem letztern Falle bezeichnet der Ausdruck, wie bereits gesagt, ausschliesslich ein Vergehen gegen die Heiligtümer JHVHs. Was nun לכפר anbelangt, so muss daran erinnert werden, dass der Infinitiv der Zeit nach sowohl den Begriff des Imperf. wie des Perf. ausdrücken und dass das Imperf. alter Sprachen auch eine Handlung bezeichnen kann, die eigentlich noch gar nicht begonnen hat. Denn für die alten Sprachen beginnt die Handlung mit der ersten Kundgebung der Absicht, sie zu vollziehen. Dazu kommt noch, dass כפר niemals sühnen heisst, sondern stets dur das Vollziehen gewisser Zeremonien und Riten bezeichnet, die für Bewirkung der Sühne erforderlich sind. Der Priester vollzieht für jemanden die Kappara vor JHVH wie irgend ein Mensch für den andern betet, und wie ein Gebet nicht notwendig erhört werden muss, so kann auch die Kappara von JHVH berücksichtigt werden oder nicht; sieh zu 4, 20 und vgl. Jes. 1, 13. 66, 3. Jer. 6, 20. Am. 5, 22. Danach ist der Sinn hier der: und er gibt es euch, damit ihr dem Heiligtum gegenüber die Verantwortung für die Gemeinde übernehmt, und damit ihr im Heiligtum JHVHs die Riten vollbringt, die für die Sühne erforderlich sind. Mit andern Worten, JHVH gibt den Priestern ihre Deputate vom Opfertier als Lohn, gegen den sie die genannte Verantwortlichkeit und die Dienste am Heiligtum übernehmen; vgl. zu Num. 18, 7.

18. Ueber den Sinn von אכל תאכלו sieh die Bemerkung zu Gen. 43, 7.

XI.

1. Die Mitteilung der folgenden Gesetze über die reinen und unreinen Tiere richtet sich auch an Aharon, weil nach 10, 11 er und seine Söhne es sind, die über Rein und Unrein in jeder Hinsicht zu entscheiden haben. אלהם, welches LXX nicht zum Ausdruck bringen, ist wohl kaum ursprünglich, denn nach לאמר findet sich אל oder ל mit Suff., das sich auf die angeredete Person bezöge, nirgends, auch Gen. 23, 5 und 14 nicht; vgl. zu diesen Stellen. Targ. Jon. bezieht אלהם auf die 10, 16 genannten Söhne Aharons, als erhielten Moses und Aharon hier den Befehl, die folgenden Gesetze den Söhnen Aharons mitzuteilen, welche ihrerseits die Israeliten mit ihnen bekannt machen sollten; doch ist diese Beziehung wegen der grossen Entfernung dazwischen nicht wahrscheinlich.

4. זה heisst es, nicht זאת, ebenso sind die Partizipien in מעלי גרה und מפריסי פרסה masc., weil die Namen der zu nennenden Vierfüssler mit der einzigen Ausnahme von ארנבת V. 6 masc. sind, und weil mit dem männlichen גמל begonnen wird. Die Namen der Tiere folgen so aufeinander, dass die drei einhufigen Wiederkäuer eine Gruppe bilden und das Schwein, ein Zweihufer, aber nicht Wiederkäuer, zuletzt für sich steht.

8. Der Satz ובנבלתם לא תגעו ist eine heterogene und inkongruente spätere Zutat. Denn hier handelt es sich nur ums Essen; von der Berührung ist erst V. 24 ff. und zwar ausführlich die Rede. Auch verbietet das Gesetz sonst nirgends die Berührung eines unreinen Gegenstandes, sondern begnügt sich stets damit, die Dauer der dadurch verursachten Unreinigkeit und die Mittel der Reinigung vorzuschreiben.

10. Am Sehlusse von V. 9 heisst es במים בימים ובנחלים, hier aber ist במים in dieser Verbindung ausgelassen, weil dies bei dem unmittelbar darauf folg. שרץ המים unnötig ist.

11. Auch hier ist der Satz ואת נבלתם תשקצו spätere Zutat; sieh die Bemerkung zu V. 8.

19. Gegen die Fassung von אנפה als Namen eines besondern Vogels spricht der Umstand, dass את dabei fehlt, während dieses Wörtchen hier bei jedem der Vögel sich findet; vgl. zu Gen. 15, 19. Wahrscheinlich steckt in אנפה ein auf חסידה bezügliches Adjektiv. אֲנֻף

oder אֲנָף kann sehr gut einen Vogel hinsichtlich seines Schnabels, der אַף heissen würde, irgendwie beschreiben.

27. הֹלֵךְ steht hier und V. 42, wie sehr oft דֹּבֵר, für das Partizip Piel; denn Kal von הלך kann die blosse Bewegung, die allein hier in Betracht kommt, nicht ausdrücken; vgl. zu Gen. 5, 22. הלך על כפיו übersetzt man gewöhnlich „was auf Tatzen geht." In der Erklärung geben manche der Neuern seit Dillmann nach Raši — natürlich ohne ihn zu nennen — Hunde, Katzen, Bären oder auch Katzen, Bären, Hunde als Beispiel an. (Raši hat die genannten Tiere in anderer Ordnung, die man aber aus einleuchtendem Grunde fleissig vermeidet.) Man scheint somit die Bezeichnung nicht recht zu verstehen. Der Ausdruck ist מפרים פרסה entgegengesetzt und bezeichnet Tiere, die gar keine Hufe haben, sondern beim Gehen — oder auch beim Stehen — mit ihren blossen Fusssolen den Boden berühren; vgl. V. 42 הלך על גחון als Bezeichnung für Schlangen und Würmer, die gar keine Füsse haben. Insofern ist Rašis Exemplifizierung richtig. Der Talmud missversteht den Ausdruck und fasst ihn als Bezeichnung für Einhufer; vgl. Chullin, 70 b, wo der arme Raši gezwungen ist, gegen besseres Wissen die Erklärung zu akzeptieren. Jedenfalls aber ist die auf unsere Stelle sich gründende Angabe der Wörterbücher, dass כף bei Tieren die ganze Tatze bezeichnet, grundfalsch.

28. Da dieser Fall von dem in V. 27 b verschieden sein muss, so kann er nur so gedacht werden, dass der Betreffende den unreinen Gegenstand trägt, ohne mit ihm in direkte Berührung zu kommen, oder נשא heisst hier nicht tragen, sondern anfassen. Letztere Fassung ist, weil hier zum Unterschied vom Falle der blossen Berührung das Waschen der Kleider gefordert wird, die wahrscheinlichere. Diese Rigorosität wäre im Falle des Tragens ohne direkte Berührung unerklärlich.

35. Die Spezifizierung die auf das umfassende כל folgt, hat ihren besonderen Grund. Der Backofen und der Kochherd sind im Haushalt unentbehrlich; aber auch diese Geräte schützt ihre Unentbehrlichkeit vor der gesetzlich vorgeschriebenen Zerstörung nicht, sobald sie levitisch unrein geworden sind; vgl. zu Ex. 34, 21.

37. Sprich זָרוּעַ als Partizip pass. statt זֵרוּעַ und streiche אשר יזרע als Glosse dazu. Ein Substantiv זֵרוּעַ gibt es nicht, denn auch Jes. 61, 11, wo die fragliche Form im massor. Texte noch einmal vorkommt, liegt ebenfalls eine falsche Punktation vor.

46. ל in ולכל drückt den Begriff des Genitivs aus. Hier hilft die Präposition nach, weil das Nomen vom st. constr. תורת so weit entfernt ist; vgl. zu 15, 33.

XII.

2. Bei der durch זרע ausgedrückten Handlung kann das Weib nur als der passive Teil gedacht werden; vgl. Num, 5, 28. Aus diesem Grunde ist für das hier unmögliche תזריע entschieden תִּכָּרַע zu lesen. כרע, vom Weibe gebraucht, heisst niederkommen, entbunden werden; vgl. 1 Sam. 4, 19. Das Verbum kommt Hi. 39, 2 in ähnlichem Sinne auch von Tieren vor. Im zweiten Halbvers gibt der erste Satz die Dauer der Unreinheit an, während der zweite ihren Grad bestimmt. Denn כימי ist hier so viel wie כְּבִימֵי, wie ב nach כ auch sonst in der Regel wegfällt; vgl. Hos. 2, 17 und das häufige כראשונה = כבראשונה. In der ersten Woche nach ihrer Niederkunft soll das Weib in demselben Grad wie während der Menstruation unrein sein. דותה ist mir als Inf. eines sonst nicht vorkommenden Verbums sehr verdächtig. Ich glaube, das נדת דותה durch Dittographie aus ursprünglichem נִדָּתָהּ entstanden ist; vgl. V. 5.

3. Ein redaktioneller Einsatz. Der Redaktor mochte sich diese Vorschrift über die Beschneidung, hier, wo, wenn auch indirekt, von einem acht Tage alten Knaben die Rede ist, wohl angebracht denken, aber im Geiste unserer Thora ist sie nicht. Denn diese Thora beschäftigt sich lediglich mit der Kindbetterin selbst, und das Geschlecht des neugeborenen Kindes ist darin nur als Nebenumstand erwähnt; vgl. V. 7 b die Unterschrift.

4. תשב fasst Dillm. im Sinne von „sie soll nicht ausgehen," was schon deshalb nicht angeht, weil dabei das gleich darauf folgende Verbot, das Heiligtum zu besuchen, vollends überflüssig wäre. ישב hat hier eine spezielle Bedeutung. Zunächst heisst ישב mit ל der Person auf jemanden lauern, sehnsüchtig warten; vgl. Jer. 3, 2. Hieraus entsteht aber der Begriff des Getrenntseins von jemandem, dessen Gesellschaft lieb ist. Daher wird das Verbum, so konstruiert, mit Bezug auf ein Weib gebraucht, das vom Gatten oder Geliebten getrennt ist oder sich seiner Umarmung nicht erfreuen darf; vgl. Hos. 3, 3. Letztere Bedeutung hat das Verbum auch an dieser Stelle, nur ist hier die Beziehung zum Gatten nicht ausgedrückt weil sie sich nach dem Zusammenhang von selbst ergibt. Ebenso wird das talm.-aram. יתב absolut gebraucht; vgl. Midrasch-rabba Lev. Par. 9, wo es von einer Ehefrau, die der Gatte aus dem

Hause gejagt, ohne jegliche Ortsangabe heisst יתבא שבתא קמייתא, was nur heissen kann „sie blieb die erste Woche vom Gatten getrennt." Ueber die Bedeutung von דמי טהרה ist viel gestritten worden; vgl. Geiger, Gesammelte Schriften, V. (Hebr.) S. 138—139 und 163—165. Aber es ist ein Streit um des Kaisers Bart; denn für בדמי ist בִּימֵי zu lesen. Die Präposition ist hier wie öfters = als. Dreiunddreissig Tage als Tage der Reinigung soll sich die Kindbetterin der Umarmung ihres Gatten enthalten; vgl. die Schlussworte, worin טָהֳרָהּ für טָהֳרָתָהּ verschrieben ist. טהרה aber ist beidemal Substantiv, nicht Infinitiv Kal, der von diesem Verbum, wie bei einer ganzen Reihe anderer sehr häufig vorkommender intransitiver Verba, wie ארך, קצר (Imperf. יקצַר) רחב, שמם, גבר, גדל, קטן, חזק, קדש, nicht im Gebrauch war. ימי טהרה wird die angegebene Zeit genannt im Vergleich zu der ihr vorangegangenen Woche. Während der darauf folgenden dreiunddreissig Tage ist die Frau nicht mehr in der Weise unrein, wie in jener Woche. Jetzt verunreinigt sie nicht mehr profane Dinge; sie muss sich aber der ehelichen Umarmung enthalten und darf nichts Heiliges berühren.

5. Auch hier ist יְמֵי für דמי zu lesen. על tut an dieser Stelle denselben Dienst wie V. 2 ב. Aehnlich wird lat. „pro" und ganz so im Englischen „for" gebraucht, letzteres in Verbindungen wie „eggs for brekfast" Eier zum Frühstück oder als Frühstück.

6. Auch hier ist טהרתה für טהרה herzustellen; vgl. zu V. 4. בן שנתו übersetzt man allgemein einjährig; man macht also keinen Unterschied zwischen diesem Ausdruck und בן שנה. Aber wenn man erwägt, dass diese beiden Ausdrücke keineswegs promiscue vorkommen, und dass vielmehr die Verbindung mit Suff. ausschliesslich von Opfern des höchsten Grades, wie עלה, חטאת und אשם, und auch bei diesen immer nur vom Kleinvieh, nie vom Rinde gebraucht ist, muss man einen Unterschied zwischen den beiden Ausdrucksweisen annehmen. Der Unterschied ergibt sich bei einigem Nachdenken aus der Funktion des Suff. bei Substantiven, die einen Zeitabschnitt bezeichnen, in allen semitischen Sprachen. Im Arab. z. B. ist يومنا = heute; vgl. Deut. 24, 15 ביומו und die in der Sprache der Mischna sehr häufige Redensart לא הוציא שנתו er lebte das Jahr, eigentlich sein Jahr., d. i. das Jahr in dem er dieses oder jenes tat, nicht aus. In diesen beiden Beispielen stimmt der Gebrauch des Suff., wie gesagt, mit dem allgemeinen semitischen Sprachgebrauch überein. Aber das Hebräische geht offenbar, wie später das Rabbinische, noch weiter. In der Sprache der Mischna und im

Talmud.-aram. werden בן יומו und בת יומה von einer völlig unbestimmten, vorher nicht genannten Person oder Sache gebraucht, mit Bezug auf den Tag, an den sie geboren, respekt. gemacht wurde oder entstand. So z. B. תינוק בן יומו ein Kind am Tage seiner Geburt, Sabb. 151 b und öfter, גבינה בת יומה (in unsern Ausgaben falsch יומא) frischer Käse, der noch nicht einen Tag alt ist, Sabb. 134 a, פירות בני יומן Früchte an dem Tage, an dem sie gepflückt wurden, Pesachim 4 b. Vgl. auch רוגזא בר יומה frischer Aerger, über dem noch kein voller Tag verging, Targ. Pr. 16, 16. Danach heisst biblisch בן שנה ein lebendes Wesen, das ein Jahr alt ist, בן שנתו dagegen ein Tier vor Ablauf eines Jahres nach seiner Geburt oder ein Tier, das noch nicht ein volles Jahr alt ist.

Während nun die sprachliche Erörterung des Unterschieds zwischen diesen beiden Ausdrücken in verhältnissmäsiger Kürze hat geschehen können, muss zur sachlichen Erklärung des Unterschieds hinsichtlich des Alters, den das Gesetz in gewissen Fällen zwischen dem Rind und dem Kleinvieh als Opfertier macht, etwas weit ausgeholt werden.

So oft im Homer der Athene ein Rind geopfert wird, ist dasselbe einjährig und unbesprungen. Ich sage u n b e s p r u n g e n, denn das heisst in jener Verbindung ἀδμήτης, nicht „ungebändigt“, welcher Begriff durch den darauf folgenden Relativsatz ἣν οὔπω ὑπὸ ζυγὸν ἤγαγεν ἀνήρ ausgedrückt ist. Sieh Il. X., 291—292 und Odyss. III., 382—383. Der Grieche opferte der jungfräulichen Göttin ein jungfräuliches Tier. Dem Geiste des monotheistischen Opferkultus empfahl sich die Jungfräulichkeit des Opfertiers für Opfer höhern und höchsten Grades in gewissen besondern Fällen. Die geschlechtliche Reife aber tritt beim Rind im Alter von zwei Jahren und beim Kleinvieh schon nach einem Jahre ein. Aus diesem Grunde schreibt das Opfergesetz nicht selten für das Schaf und die Ziege das Alter von weniger als einem Jahre und für das Rind in zwei Fällen das Alter von weniger als zwei Jahren vor.

Die Fälle, in denen die geschlechtliche Unreife für das weibliche, seltner für das männliche Opfertier vorgeschrieben ist, sind Fälle von Opferung bei ausserordentlicher Gelegenheit, wie der uns hier vorliegende Fall der Wöchnerin, die Opfer der Fürsten Israels am Tage, da die Stiftshütte zum erstenmal zusammengestellt und errichtet wurde, vgl. Num. 7, 15. 21, 7 ff., der Fall des vom Aussatz Geheilten, Lev. 14, 10, und der Fall des Nasiräers, Num. 6, 12. 14; ferner gewisse Fälle periodischer Opferung, wie das alljährliche

Opfer, wovon das Tenupha-'Omer begleitet wurde, Lev. 23, 12. Nach Ez. 46, 13 musste merkwürdiger Weise auch die tägliche Morgenola ein jungfräuliches Tier sein, aber nicht nach dem Pentateuch.

7. לזכר ולנקבה ist = sowohl für den Fall, dass das Neugeborene ein Knabe, wie für den, dass es ein Mädchen ist. Der Hebräer kann diese Beziehung nicht anders ausdrücken als durch die Setzung der Person oder Sache statt ihres Falles; vgl. Deut. 4, 3 בבעל פעור und sieh hier zu 13, 2.

8. Es muss jedem klar sein, dass unsere Tora mit dem vorherg. Verse zu Ende kommt und dieser Vers ein späterer Nachtrag ist. Wäre diese Vorschrift hier ursprünglich, so würde sie vor, nicht nach V. 7 b, der die Unterschrift unserer Thora bildet, ihren Platz haben.

XIII.

1. Sieh zu 11, 1. Auch hier wird Aharon mit angeredet, weil die Untersuchung des Aussatzes und die Entscheidung darüber, von denen dieses Stück handelt, Sache der Priester waren; vgl. V. 2. 4 ff. Die Priester, scheint es, waren, wie auch bei manchen andern Völkern des Altertums, zugleich die Aerzte.

2. Dass הובא nicht persönlich zu verstehen sei, als müsste der Betreffende vor den Priester gebracht werden, ist schon aus dem Gebrauch des Passivum ersichtlich; denn wenn das persönliche Erscheinen vor dem Priester erheischt wäre, würde der Ausdruck וּבָא lauten. Aber über allen Zweifel erhaben wird dies durch dieselbe Ausdrucksweise weiter unten 14, 2, wo wir gleich darauf erfahren, dass nicht der Patient zum Priester, sondern dieser zu jenem sich begab. Tatsächlich tritt hinsichtlich des Subjekts dieses Verbums die Person für ihren Fall ein; vgl. zu 12, 7. Danach ist והובא אל הכהן = so soll sein Fall dem Priester gemeldet oder angezeigt wernen. Es versteht sich dabei von selbst, dass der Priester auf die Anzeige des Falls hin sich zum Patienten begibt. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Jos. 18, 6 und besonders zu 2 Sam. 14, 10.

4. Man beachte den Ausdruck ועמק אין מראה. Das Gewöhnlichere wäre ולא עמק מראה, aber da das Adjektiv besondern Nachdrucks halber vorangestellt ist, wird die Verneinung durch לא unmöglich. אין aber kann nicht ein Adjektiv verneinen; darum tritt die Negation in den st. constr. zum Subjekt. Hiph. von סגר heisst nie

schlechtweg verschliessen oder einschliessen. Es ist überhaupt zweifelhaft, ob dieses Verbum, wie es hier gebraucht ist, mit dem gleichlautenden Verbum, das schliessen bedeutet, identisch ist; denn צרעת wird im Targum durch סגירו, welches schwerlich mit „verschliessen“ zusammenhängt, wiedergegeben. In den Verordnungen über den Aussatz ist der Ausdruck term. techn. und heisst unter Quarantaine stellen, isolieren; sieh zu 14, 38.

5. Für בעיניו לא ist בעינו ולא zu lesen und über ולא V. 6 zu vergleichen. עין bezeichnet hier die Farbe; vgl. Num. 11, 7 und der Satz הנגע עמד בעינו ist = der Ausschlag ist bei seiner Farbe verblieben. Gegensatz V. 6. כהה הנגע; vgl. V. 55, 56. Dass עין hier synonym zu מראה ist und wie dieses schlechthin aussehen bedeutet, ist nicht wahr.

7. Nach der Bemerkung zu V. 2 bezeichnen hier הראותו und ונראה nicht die Erscheinung des Patienten vor dem Priester, sondern speziell seine Untersuchung durch diesen. Es sind nun aber in diesem Falle soweit zwei Untersuchungen vorangegangen. Will man daher mit Bezug auf die hier gemeinte Untersuchung nicht irre gehen, so muss man erwägen, dass der Ausschlag V. 3, 5 und 6a, wo die Sache noch in Zweifel ist, durch den allgemeinen Namen נגע bezeichnet wird. מספחת wird der Ausschlag erst V. 6 b im Urteil des Priesters genannt, nach der Feststellung des Falles. Wenn daher der Ausschlag an dieser Stelle wiederum מספחת genannt wird, so muss hier von der Untersuchung am Ende der zweiten Woche die Rede sein, nicht von der, die am Ende der ersten stattgefunden, wie gemeinhin angenommen wird. Nur so hat auch der Ausdruck לטהרתו einen Sinn, weil הראותו לטהרתו dann so viel ist wie: seine Untersuchung, die mit seiner Reinsprechung endete. Die gewöhnliche Uebersetzung von לטהרתו „um rein zu werden“ oder „zum Zwecke seiner Reinigung“ ist logisch falsch, weil der Zweck der Untersuchung im Falle des Aussätzigen ebenso wenig die Reinsprechung ist, wie bei einer kriminellen Anklage die Freisprechung des Angeklagten. In beiden Fällen bezweckt die Untersuchung nur die Feststellung des Tatbestandes. Auch der Ausdruck שנית am Schlusse zeigt, dass hier die Untersuchung am Ende der zweiten Woche gemeint ist, denn mit Bezug auf die Untersuchung am Ende der ersten müsste es statt dessen שלישית heissen. Es handelt sich hier also um den Eintritt verschlimmernder Symptome, nach der Reinsprechung; vgl. V. 34 und sieh zu V. 14. Die Entscheidung

im Falle solche Symptome vor der Reinsprechung eintreten, ergibt sich dabei nach dem Schlusse a majore.

9. Für נגע bieten Sam. LXX und Pes. ונגע, was viel besser ist. Ueber והובא vgl. zu V. 2.

11. צרעת נושנת ist wohl nicht veralteter Aussatz, denn es handelt sich hier ja um einen ganz frischen Fall, sondern unheilbarer Aussatz. Die Ausdrucksweise erklärt sich daraus, dass veraltete Fälle in der Regel unheilbar sind.

14. Dies ist Fortsetzung des vorigen Falles, doch handelt es sich nicht um das Eintreten der schlimmen Symptome statt der V. 13 beschriebenen, sondern es wird angenommen, dass die schlimmen Symptome nach jenen eintreten. Es handelt sich also hier wie V. 7 um eine Verschlimmerung des Falles nach der Reinsprechung. Der Ausdruck וביום הראות lässt nur diese Fassung zu, denn sonst müsste es statt dessen ואם רָאֹה יֵרָאֶה heissen.

18. Schwerlich hatte der Text ursprünglich בו und בערו. LXX drücken ersteres nicht aus, und Sam. hat letzteres nicht. Unter diesen Umständen ist es sicherer, anzunehmen, dass בו durch Dittographie aus dem Folg. entstanden, als dass בערו unerklärlicher Weise in den Text gekommen ist; vgl. V. 24.

22. Nach נגע ist hier צרעת ausgefallen; vgl. V. 2. 25. 27. 49 נגע ist ein zu allgemeiner Ausdruck, um ohne nähere Bestimmung das ungünstige Resultat der Untersuchung zu bezeichnen.

32. Für אין ist hier entschieden איננו zu lesen und V. 34 zu vergleichen. Das Suff. נו ist wegen der Aehnlichkeit mit dem folgenden Buchstaben weggefallen. אין ohne Suff. ist in dieser Verbindung völlig ausgeschlossen; vgl. zu V. 4. Blosses אין im st. constr. zum Adjektiv ist absolut unhebräisch.

37. בעיניו gibt in diesem Zusammenhang gar keinen Sinn. Die meisten der Neuern lesen dafür בעינו, ohne zu bedenken, dass dieses die Sache nicht bessert. Denn עין heisst, wie bereits oben bemerkt, nicht Aussehen schlechtweg, sondern speziell Farbe, von der Farbe aber kann hier die Rede nicht sein. Mir scheint, dass der Text ursprünglich תחתיו für בעניו hatte. Danach wäre der Fall wesentlich mit dem V. 34 identisch, bis auf die schwarzen Haare, von denen hier gesagt ist, dzss sie nichts ausmachen.

38. Für das zweite בהרת ist כֵּהוֹת zu lesen und V. 39 zu vergleichen. כהות לבנות ist = matt-weisse; vgl. V. 43 לבנה ארמרמת = rötlich-weiss oder weisslich-rot.

43. עור בשר ist = die Haut der fleischigen Körperteile, im Gegensatz zum Kopf, um den es sich hier handelt.

47. Hier ist die Ausdrucksweise im zweiten Halbvers wohl zu beachten. In dem Hauptsatze ist בגד zum Hauptsubjekt gemacht, die Epexegese aber richtet sich nicht nach der grammatischen, sondern nach der logischen Beziehung dieses Nomens, denn sie setzt כי יהיה בבגד נגע צרעת als Hauptsatz voraus. בגד bezeichnet, wie schon früher bemerkt, nicht nur ein aufgenähtes Kleid, sondern wie arab. ثوب auch ein Tuch und sogar jedes Gewebe oder Zeug im Stücke. Buhls Angabe, dass der Ausdruck ein kostbares Kleid bezeichnet, ist nicht richtig.

48. שתי und ערב übersetzt man neuerdings Gewebe, respekt. Gewirke; aber nach der jüdischen Tradition, der LXX folgen, bezeichnen die Nomina Aufzug, respekt. Einschlag. Danach wären also auch ein begonnenes, aber unvollendetes Gewebe und sogar blosses Gespinst den Gesetzen über den Aussatz unterworfen.

49. Ueber die Konstruktion von והראה את הכהן sieh die Bemerkung zu Ex. 25, 40 und über die Bedeutung hier oben zu V. 7.

51. ממארת kombiniert man gewöhnlich mit مئر aufbrechen, von der Wunde, was aber auf ein Kleidungsstück schlecht passt. Ich halte dieses מאר für einen secundären Stamm, entstanden aus מארה Fluch, eigentlich Verringerung. Danach wäre ממארת = vermindernd, d. i., um sich greifend, und so den vom Ausschlag freien Teil vermindernd. Kittel, der ממראת, das Sam. dafür bietet, registriert, liest dieses מְמָרְאַת, was nach dem massoretischem Punktationssystem eine Unform ist. Das Wort müsste מְמָרֵאת lauten.

55. Ueber לא הפך הנגע את עינו, dem im folg. Verse והנה כהה הנגע entgegengesetzt ist, vgl. zu V. 5.

56. קרע heisst nicht notwendig herausreissen, sondern kann auch das Herausschneiden mit einem scharfen Instrument bezeichnen; vgl. Jer. 36, 23 und den rabbinischen Gebrauch des Verbums vom Aufmachen eines Fisches.

XIV.

2. תהיה wird als aus ursprünglicher Dublette zu תורת entstanden besser gestrichen. Das Wort findet sich sonst in keiner der Ueberschriften oder Unterschriften dieser Art; vgl. 6, 2. 7. 18. 7, 1. 11. 37. 11, 46. 12, 7. 13, 59. Num. 5, 29. 6, 21 und besonders den ganz analogen Fall Num. 6, 13. Man beachte ferner, dass der Betreffende erst jetzt מצרע genannt wird; früher hiess er איש צרוע

oder schlechtweg צרוע; vgl. 13, 44 und 45 und sieh zu Num. 5, 2. Das Partizip Pual hat deklarative Bedeutung und bezeichnet einen Menschen, den ein Sachkundiger für aussätzig erklärt hat.

Zum bessern Verständnis dieses Stückes sei hier bemerkt, dass die טֻמאה und die טהרה des Aussätzigen je zwei Aspekte haben. Der Aussätzige ist so zu sagen sanitär unrein, das heisst, seine Berührung ist ansteckend, und er ist auch levitisch unrein. Für jeden der beiden Aspekte seiner טמאה gibt es eine entsprechende טהרה. Die טהרה, von der hier am Eingang die Rede ist, entspricht der טמאה in ihrem sanitären Aspekt. Die sanitäre טהרה, welche selbstverständlich die vollkommene Heilung der Krankheit voraussetzt, beginnt gleich nach dem Vollzug der Riten mit den Vögeln. Dann darf der Betreffende nach V. 8 wohl das Lager, aber nicht sein — oder irgendein — Zelt betreten, d. i., er steckt nicht mehr an, aber er ist immer noch levitisch unrein, und seine Berührung verunreinigt. Nach Ablauf einer Woche beginnt die levitische טהרה, doch nicht bevor der Darbringung der weiter unten vorgeschriebenen Opfer und dem Vollzug der damit verbundenen Riten. Diese Opfer und Riten bezwecken nach V. 19—20 die Kappara, mit der die bei der sanitären טהרה mit den Vögeln vorgenommenen Riten nichts zu tun haben.

7. In על פני השדה ist שדה, wie Deut. 22, 25. 27. 28, 3. 16, Gegensatz zu עיר und schliesst nicht nur den von den vier Wänden, sondern auch den von der Stadtmauer eingeschlossenen Raum aus; vgl. V. 53, wo es ausdrücklich heisst אל מחוץ לעיר. Der verschonte Vogel, auf den gleichsam die letzten Ueberreste der Krankheit übertragen wurden, muss im freien Felde losgelassen werden, wo er niemandem womöglich noch an demselben Tage in den Schoss fliegen kann. Wenn der so losgelassene Vogel dennoch zufällig kurze Zeit darauf wieder eingefangen wurde, war er an den Blutflecken, die er beim Eintauchen erhalten hatte, leicht zu erkennen, worauf er wohl wieder losgelassen wurde. Wenn nach längerer Zeit die Blutflecken sich verwischt hatten, war der Vogel freilich nicht mehr zu erkennen, aber dann glaubte man, er sei, nachdem er sich tüchtig gebadet, nicht mehr gefährlich.

9. Streiche das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstandene Waw in dem letzten ואת, bei dem die Konjunktion unmöglich ist. Bei gestrichener Konjunktion an diesem Wörtchen setzt man das Athnach besser bei עיניו. Dann hat man selbstredend יגלח statt יְגַלֵּחַ zu sprechen.

10. Die beiden männlichen Tiere werden wegen ihres gemeinsamen Geschlechts zuerst zusammen genannt und dann das weibliche, obgleich dieses als solches nur das Sündopfer sein konnte, das nach V. 19 zwischen jenen, deren eines Schuldopfer und das andere Ganzopfer war, geopfert wurde. Ueber die Bedeutung, die das Suff. in בת שנתה diesem Ausdruck gibt, vgl. zu 12, 6. Am Schlusse ist אחד nicht Zahlwort, denn als solches wäre es vollends überflüssig, auch müsste, dann der Ausdruck ולוג שמן אחד lauten; vgl. V. 21. לוג אחד ist = ein besonderes Log, das heisst, ausser dem Oel, womit das Mehlopfer angefeuchtet wurde, noch ein Log Oel. Ueber diesen Gebrauch von אחד vgl. zu Gen. 1, 9.

12. והקריב ist hier nicht von dem ganzen Prozess der Opferung, sondern vom Beginnen der Riten zu verstehen. Die Tenupha soll mit dem Lamme als einem Schuldopfer vollzogen werden, das heisst der Priester muss beim Beginn der Riten das Tier im Geiste für ein Schuldopfer bestimmen. Denn nach der Mischna musste der Priester bei der Opferung und ihren Riten an die Art Opfer denken, als welche das Tier gelten sollte; vgl. Sebachim 4, 6.

13. Baentsch meint, dass dieser Vers uns in einer Ueberarbeitung vorliegt, weil der zweite Halbvers nicht streng zur Sache gehöre. Freilich, wenn man dabei bloss an das Recht des Priesters auf das Fleisch des Opfertiers denkt, wie das allgemein geschieht, dann hat dies mit der Sache nichts zu tun. Allein, wie oben 6, 11 mit den Worten כל זכר בבני אהרן יאכלנה den weiblichen Gliedern der priesterlichen Familien der Genuss des in Rede stehenden Opferfleisches verboten wird, so muss man hier bei der Hervorhebung der Tatsache, dass das Fleisch des Schuldopfers dem Priester zufällt, an den Ausschluss des Darbringers und jedes Nichtpriesters von dessen Genuss denken. Dieser Ausschluss aber gehört hier wohl zur Sache, denn er beweist, dass das Schuldopfer wie das Sündopfer zu den Opfern höheren Grades gehört und folglich ihm auch darin gleicht, dass es wie letzteres an dem für diese vorgeschriebenen Orte geschlachtet werden muss. Uebrigens kann der Satz כי כחטאת האשם וגו' auch heissen: dem Priester soll das Schuldopfer wie das Sündopfer sein, das heisst, er soll jenes wie dieses behandeln; über die Ausdrucksweise vgl. Am. 9, 7. Bei dieser Fassung ergäbe sich das tertium comparationis aus den Schlussworten.

18. Bei den Manipulationen mit dem Oel ging schwerlich das ganze Log auf. Was aber mit dem Rest geschah, ist nicht ange-

geben. Wahrscheinlich fiel dieser Rest, wie der Rest jeder nichtpriesterlichen Mincha, dem Priester zu.

21. אחד ist hier bei כבש und עשרון gebraucht im Gegensatz zu den Zahlwörtern in V. 10; dagegen fehlt dieser Ausdruck bei לוג, weil er nach dem dortigen nicht mehr nötig ist.

22. Wenn אשר תשיג ידו im Gegensatz zu den ursprünglich vorgeschriebenen Opfertieren, die über die Verhältnisse des Armen gehen, verstanden sein wollte, wäre dieser Relativsatz nach ואין ידו משגת in V. 21 vollständig überflüssig. Der Ausdruck bringt die zu wählende der beiden genannten Vogelarten in Gegensatz zu der andern. Von diesen beiden Vogelarten, von denen die eine etwas kostspieliger war als die andere, soll der Betreffende die bringen, welche er erschwingen kann. Die erstgenannte Turteltaube war wahrscheinlich der kostspieligere Vogel, denn im A. T. werden Tiere in der Regel nach ihrem Werte in absteigender Ordnung aufgeführt; vgl. 7, 23. 17, 3. 22, 27. Gen. 32, 6. Ex. 22, 8. Deut. 14, 4. 17, 1. 1 Sam. 15, 3. Auf demselben Prinzip beruht auch die Wortfolge bei זהב וכסף in der späteren Sprache statt des klassischen כסף וזהב. Im zweiten Halbvers ist am Schlusse der Artikel in והאחד zu beachten. Ebenso 15, 15. Durch die Benennung eines der beiden Tiere, die in einer Hinsicht ein Paar bilden, wird das andere noch unbenannte gewissermassen determiniert.

30. Streiche hier את האחד und fasse denselben Ausdruck in V. 31 als Objekt zu עשה. Der Relativsatz ist wie V. 22 zu verstehen. Sieh die folg. Bemerkung.

31. Streiche את אשר תשיג ידו als Variante zu 30b auf Grund von V. 22 und vgl. LXX., Peš. und Vulg. Der Zweck der Variante ist die Ausgleichung der Ausdrücke an beiden Stellen. Doch ist V. 30 die Präposition in מאשר unerlässlich, weil der Ausdruck, zu dem der Relativsatz Apposition ist, sie hat.

32. Im zweiten Relativsatz, der, wie er uns vorliegt, an den ersten sich nicht gut anschliesst, hatte der Text wohl ואשר für אשר. Danach wäre der erste Halbvers Unterschrift zu dem Falle V. 3—20, obgleich dieser am Eingang eine Ueberschrift hat; vgl. die zusammenfassende Unterschrift 7, 37 neben den speziellen Ueberschriften 6, 2. 18. 7, 1. 11.

34. In ונתתי ist gegen die Accente die vorletzte Silbe zu betonen, wodurch die Verbalform reines Perf. wird, und das Ganze als Umstandssatz zu fassen. Der Sinn ist dann: wenn ihr in das Land . . . kommt und ich ein Haus . . . mit Aussatz geschlagen,

d. i., wenn ihr kommt . . . und findet, dass ich geschlagen habe etc. Bei der massor. Betonung des Verbums als Perf. consec. bringt sich JHVH hier ohne einleuchtenden Grund in einer für die Israeliten verletzenden Weise mit einem Uebel in Verbindung. Dagegen wird, wenn man ונתתי als reines Perf. fasst, in diesem Umstandssatz angedeutet, dass JHVH jetzt schon mit der Vertilgung der Bewohner des gelobten Landes beschäftigt ist, indem er ihre Häuser mit Aussatz schlägt; vgl. zu Ex. 23, 28. Aus diesem Grunde wird auch hier das zu betretende Land als Land Kanaan bezeichnet, was in solcher Verbindung sonst niemals der Fall ist, an dieser Stelle aber geschieht, um die jetzigen Bewohner des Landes zu nennen.

38. Dass Hiph. von סגר in diesen Vorschriften über den Aussatz nicht buchstäblich verschliessen heisst, sondern isolieren, unter Quarantaine stellen, ist schon oben zu 13, 4 bemerkt worden. Und die Ausdrucksweise an dieser Stelle lässt darüber keinen Zweifel. Der Priester, heisst es hier, soll, ehe er die durch הסגיר bezeichnete Handlung vollzieht, aus dem Hause treten. Das zeigt, dass die fragliche Handlung an sich, d. i., wenn man von der gesetzlichen Vorschrift über die Art und Weise absieht, von jemandem vollzogen werden kann, ohne dass er vorher aus dem betreffenden Hause tritt. Tatsächlich ist in Siphrâ zu unserer Stelle von einem Falle die Rede, wo der Priester bei sich daheim die fragliche Handlung an einem andern Hause vollzieht. Ebenso heisst es in der Mischna: der Priester darf nicht heim gehen und von dort aus das Hasger vollziehen, noch darf er, in dem vom Aussatz betroffenen Hause sich befindend, die Handlung vollziehen; vgl. Negaïm 12, 6. Aus alle dem geht klar hervor, dass das Hasger nichts ist als der Ausspruch des Priesters, kraft dessen das Haus unter Quarantaine gestellt wird; vgl. zu Am. 6, 8. Die Verordnung aber, dass der Priester, ehe er den ungünstigen Ausspruch tut, aus dem betreffenden Hause treten soll, will die Verunreinigung des fungierenden Priesters verhüten. Denn wenn dieser den Ausspruch tun sollte, ehe er aus dem Hause getreten, und sich nach getanem Ausspruche auch nur einen Augenblick darin aufhielte, würde er, falls das Ergebnis der Untersuchung am Ende der Woche ungünstig ausfiele, nach V. 46 vom Momente des Hasger unrein sein und alles verunreinigen, was er seitdem berührt hätte.

41. Für יקצע hatte der Text ursprünglich wohl יַקְצוּ ; vgl. V. b und V. 43, wo Hiph. von קצה, nicht von קצע, gebraucht ist.

Letzteres würde auch kaum das Abschaben oder Abkratzen bezeichnen können.

42. והביאו ist = und sollen hineinpassen; vgl. zu Ex. 25, 14. Das blosse Anbringen der Steine würde durch שים oder נתן und mit blossem תחת ohne אל ausgedrückt sein. Die neuen Steine sollen gehörig hineingepasst werden, weil sonst eine weitere Untersuchung und genaue Beobachtung der Stelle hinsichtlich des Verlaufs des Aussatzes nicht gut möglich wäre.

43. Für חלץ ist חֻלַּץ als Inf. Pual und für הִקְצוֹת, was eine Unform ist, הִקָּצוֹת als Inf. Niph. zu sprechen. Niph. kommt auch sonst bei andern Verben als Passivum von Piel sowohl wie von Hiph. häufig vor. הטוח am Schlusse, welches Inf. Niph. ist, fordert diese Aussprache. In jedem der drei Infinitive ist nach der Bemerkung zu Gen. 4, 18 die Handlung selbst Subjekt, während את האבנים Objekt zum ersten bildet und את הבית zum zweiten. Für den dritten Infinitiv ergänzt sich das Objekt aus dem unmittelbar Vorhergehenden. Wäre das Objekt hier wiederholt, so könnte es nur durch אתו geschehen, nicht durch blosses Suff. am Inf. Denn das Objekt eines passiven Inf., dessen Subjekt die Handlung selbst ist, muss, wie schon früher bemerkt, durch את bezeichnet werden.

47. השכב und האכל sind nicht genau zu nehmen. Während הבא אל הבית im vorherg. Verse einen Fall bezeichnet, wo der das Haus Betretende oder nach Siphrâ auch bloss den Oberkörper Hineinbringende sich nur einen Augenblick darin aufhält, ist hier von einem mehr oder minder längern Aufenthalt im Hause die Rede, und dieser wird durch אכל, respekt. durch שכב ausgedrückt; Was ersteres betrifft, so wird auch im Talmud der Imbiss nicht selten als Zeitmass angegeben; vgl. z. B. Sota 4 a. Also nur im Falle längern Aufenthalts im abgesperrten Hause ist, wenn dieses nachher für unrein erklärt wird, Kleiderwechsel nötig, sonst nicht; vgl. Siphrâ.

57. Das Subjekt zu להורת ist nicht התורה. In der Sprache der Mischna sagte man wohl, diese oder jene Schriftselle belehrt oder lehrt, doch wird dies da durch לַמֵּד, nicht durch הורה ausgedrückt. Nach biblischer Denkweise aber kann überhaupt nur eine Person belehren, nicht eine Schrift oder eine andere Sache. Ps. 45, 5 liegt, wie dort gezeigt werden soll, ein Schreibfehler vor und würde, selbst wenn der Text unzweifelhaft richtig wäre, als poetisches Bild für den fraglichen Punkt hier nichts beweisen. Subjekt zu להורת ist der Priester, und die Präposition in ביום gehört zur Kon-

struktion des Verbums; vgl. 1 Sam. 21, 23. Doch heisst הורת an dieser Stelle, streng genommen, nicht belehren, sondern eine rituelle Gesetzesfrage für die Praxis entscheiden, in welchem Sinne das Verbum in der Mischna sehr häufig vorkommt; vgl. z. B. Horajoth 1, 1. 2 ff. 2, 1. 2 und besonders Synhedrin 11, 2. Danach ist der Sinn des fraglichen Satzes der: um danach — nach der obigen Thora — zu entscheiden über den Tag, an dem eine vom Aussatz betroffene Person oder Sache unrein oder rein wird. Gemeint ist eigentlich nicht der Tag an sich, sondern nur der Tag insofern er Symptome bringt. Ueber die Ausdrucksweise, worin die Zeit an Stelle der Umstände tritt, vgl. den öftern Gebrauch von ועתה im Sinne von „quae cum ita sint“ und sieh zu 16, 2.

XV.

1. Ueber den Einschluss Aharons in die Anrede siehe die Bemerkung zu 11, 1.

2. Die Wiederholung von איש beruht hier wohl nur auf Dittographie. Denn, um den Begriff des Distributiven zum Ausdruck zu bringen, wird dieses Nomen in der Regel nur dann wiederholt, wenn die Gesamtheit, zu der das unbestimmte Individuum gehört, mitgenannt ist; vgl. 17, 3. 8. 10. 13. 20, 2. 22, 4. 18.

3. רר בשרו את זובו pflegt man zu übersetzen „es fliesst sein Glied mit seinem Flusse“, was aber wegen את seine Bedenklichkeit hat. Denn in solchen Wendungen steht das, womit das Subjekt fliesst, im adverbiellen Acc., und dieser kann, wie schon öfters bemerkt, gut klassisch durch את nicht bezeichnet werden. Der Satz ist offenbar korrupt. Auch der Rest des Verses ist heillos verderbt. Die Zusätze, die Sam. und LXX bieten, machen die Sache nicht besser.

7. בשר bezeichnet hier wohl nicht den Körper schlechtweg, sondern ist wie V. 2 und 3 Euphemismus.

8. Das nur hier vorkommende רקק ist mit ירק wohl stammverwandt, hat aber sichtlich umfassendere Bedeutung und heisst nicht nur speien, sondern bezeichnet auch das Auswerfen des Nasenschleims.

9. רכב heisst nicht reiten, noch bezeichnet מרכב den Sattel oder den Wagensitz. Unser Verbum heisst nicht mehr als so sitzen oder sich setzen, dass man dabei mit den Füssen den Boden nicht berührt, und das Nomen bezeichnet irgend etwas, worauf man in dieser Weise sitzt oder sich setzt; vgl. K. zu Ps. 45, 5.

13. Ueber den Gebrauch von ספר vgl. die Bemerkung zu Gen. 15, 5. מים חיים wird sonst für das rituelle Bad nicht gefordert. Es ist daher mehr als wahrscheinlich, dass חיים hier auf Dittographie aus dem Vorhergehenden beruht.

15. כל בשרו, während es sonst in Verbindung mit dem rituellen Bade bloss בשרו heisst, vgl. 14, 9. 16, 4. 26, 28 und 22, 6, weil dieses ohne כל in unserem Zusammenhang leicht missverstanden und als Euphemismus gefasst werden könnte.

18. Für איש hat Sam. אִישָׁהּ, als handelte es sich hier speziell um den legitimen Gatten. Aber diese Gesetze über Rein und Unrein haben, wie schon früher bemerkt, mit Ethik und Moral nichts zu tun. Der Beischlaf während der Menstruation z. B. ist nach 18, 19 absolut, also auch dem gesetzlichen Gatten verboten, und doch wird er hier V. 25 ohne weiteres vorausgesetzt. Es kommt auch sonst vor, dass ein Gesetz die Uebertretung eines andern hinsichtlich derselben Sache voraussetzt. So wird in der Vorschrift 11, 40 das Essen vom Fleisch eines gefallenen Tieres vorausgesetzt, obgleich dies Deut. 14, 21 verboten ist. In letzterem Falle findet sich jedoch das Gesetz, dessen Uebertretung vorausgesetzt wird, nicht in demselben Buche; denn 22, 8, ebenso wie Ez. 44, 31, ist das Verbot nicht allgemein, sondern beschränkt sich auf die Priester.

23. Hier ist dem Texte wie er uns vorliegt kein befriedigender Sinn abzugewinnen. Die Fassung von הוא im Sinne von „irgend etwas“ ist gegen den Sprachgebrauch. Für הוא ist wohl הִוא zu sprechen, der zweite Halbvers zu streichen und das Ganze mit dem Folgenden su verbinden. Danach käme die Berührung des Lagers oder Sitzes des menstruierenden Weibes während sie sich auf dem selben befindet hinsichtlich der Verunreinigung ihrem Beischlafe gleich. Es muss aber zugestanden werden, dass danach nicht einleuchtet, wozu der Fall des Beischlafs überhaupt besonders erwähnt wird, da er sich aus dem ihm vorangehenden von selbst ergibt.

24. Manche der Neuern glauben, dass hier an den Coitus nicht gedacht wird, weil שכבת זרע fehlt, was aber nicht richtig ist. שכב allein drückt in den meisten Fällen den Beischlaf aus, und der genannte Zusatz kommt dabei nur sehr selten vor. ותהי נדתה עליו fasst man neuerdings als Fortsetzung des Vordersatzes und im Sinne von „und es kommt von ihrer Unreinigkeit auf ihn.“ Aber נדה kann nur den Zustand der Unreinheit bezeichnen, nicht das

Verunreinigende. Der fragliche Satz bildet die Apodosis, und dessen Sinn ist: so tritt er in den Zustand ihrer Unreinheit, d. h., er wird in dem Grade unrein, in dem sie es ist. Was damit gemeint ist wird gleich darauf erklärt. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 7, 20 וטמאתו עליו. Das Gewöhnlichere wäre והיתה, aber ותהי in der Apodosis ist nachdrucksvoller. Ibn Esras Erklärung, wonach hier von einem Falle die Rede wäre, wo der Mann dem Weibe in ihrem reinen Zustande sich nähert und sie ihn erst während des Beischlafs mit ihrer Unreinigkeit überrascht, was der fragliche Satz an sich wohl ausdrücken könnte, scheitert am vorherg. אתה, welches nur auf ein Weib in dem V. 18 beschriebenen Zustand gehen kann. Nach Ibn Esra müsste es statt dessen את אשה heissen.

33. הדוה und הזב stehen im Genitiv, der von תורת im vorherg. Verse abhängt. In ולאיש ist das Genitiverhältnis wegen der grössern Entfernung zwischen diesem Nomen und dem st. constr. durch ל ausgedrückt; vgl. zu 11, 46. Dagegen ist לזכר ולנקבה nähere Bestimmung zu הזב את זובו. Letzterer Ausdruck verstösst gegen den guten Sprachgebrauch; vgl. zu V. 3. דוה heisst eigentlich die Kranke oder Leidende, dann aber die Menstruierende. Ebenso hängt in der Sprache der Mischna בֹּגֶרֶת ein Mädchen in dem Alter, in dem es zu menstruieren beginnt, mit dem Syr. ܡܟܪܗܢ krank, leidend zusammen.

XVI.

1. בקרבתם לפני יהוה gibt Onkelos aus Unverständnis so wieder, wie wenn בהקריבם איש זרה לפני יהוה stünde; vgl. 10, 1. Tatsächlich ist aber der Ausdruck nach der Ausführung zu Ex. 28, 1 so viel wie: als sie sich in ihren Beziehungen zu JHVH ein Vorrecht anmassten, das ihnen nicht zukam. Alles dies, jede Silbe davon, liegt in den drei Worten.

2. Der Gegensatz zu בכל עת ist nicht אחת בשנה in V. 34, wie allgemein angenommen wird, denn so fern von einander können zwei gegensätzliche Zeitangaben nicht stehen; dann bezieht sich auch letztere Bestimmung nicht wie diese auf das Betreten des Allerheiligsten, sondern auf den Vollzug der Zeremonien und Riten der jährlichen grossen Sühne. Der Gegensatz zum fraglichen Ausdruck ist בזאת im folg. Verse. Danach hiesse בכל עת, streng genommen, nicht „zu jeder Zeit“, sondern „unter beliebigen Umständen“; Ueber die Verwandschaft der Begriffe „Zeit“ und „Umstände„ sieh zu 14, 57. Im zweiten Halbverse gehört der Satz ולא

ימות eigentlich an den Schluss, und für אראה ist יֵרָאֶה zu lesen. Ueber die Einschaltung vgl. יחזו ויבשו קנאת עם Jes. 26, 11. ענן ist hier so viel wie ענן הקטרת, und כי ist = sondern. Danach ist der Sinn des Ganzen der: sondern in der Räucherwerk-Wolke soll er — Aharon — sich sehen lassen vor der Kapporeth, damit er nicht sterbe. Ueber נראה על vgl. Jes. 60, 2. Sach. 9, 14 und zur Sache hier V. 13.

3. Die Präposition in בזאת und בפר gehört zur Konstruktion des Verbums. Mit einem Opfer das Heiligtum betreten ist so viel wie: es nach dem dargebrachten Opfer betreten. Man beachte, dass für die von hier bis V. 28 vorgeschriebenen Riten keine bestimmte Zeit genannt ist, denn die Zeitangabe V. 29 ist so gehalten, dass sie nur auf das darauf Folgende, auf das Selbstkasteien und Unterlassen der Arbeit, bezogen werden kann. An sich konnte Aharon vielleicht unter den angegebenen Umständen das Allerheiligste betreten, wann er wollte. Es gehörte aber dazu die Opferung von fünf Tieren, und diese opfert man nicht leicht um eine Grille. Ausserdem mussten nach V. 5 drei von den zu opfernden Tieren von der Gemeinde geliefert werden, und dadurch war Aharons Eintritt in das Allerheiligste von dem Willen der gesamten Gemeinde abhängig, die ihn voraussichtlich ausser dem einen, traditionell dafür bestimmten Tage, dem grossen Versöhnungstage, nicht gestatten würde.

4. Sehr auffallend ist hier das Fehlen der hohepriesterlichen Staatskleider, des Obergewandes mit den goldenen Glöcklein, des golddurchwirkten Ephod, des mit Edelsteinen besetzten Brustschilds und der goldenen Platte. Dies ist sicherlich nicht zufällig, denn die Wiederholung von בד bei jedem der vier genannten Kleidungsstücke kann nur den Zweck haben, ihre Schlichtheit hervorzuheben. In Midrasch rabba zur Stelle werden drei verschiedene Gründe dafür angegeben, doch ist keiner ganz befriedigend. Am plausibelsten ist die Ansicht des Rabbi Levi, wonach die Demut vor Gott es erforderte, dass der Hohepriester ohne jeglichen Prunk das Allerheiligste betrete; vgl. zu V. 32.

8. נתן גורל heisst angeblich das Los werfen, kommt aber nirgends so vor. Dass die Redensart auch hier die angebliche Bedeutung nicht hat, zeigt der Pl. גרלות, wofür sonst der Sing. gebraucht sein müsste. Denn der Pl. von גורל kommt in solchen Wendungen erst sehr spät vor, und so jung ist unser Stück, namentlich dieser Teil davon, keineswegs. Tatsächlich heisst נתן hier, wie öfter, hintun, legen. Da die beiden Böcke nicht durch Namen

zu unterscheiden sind, soll Aahron ein Los, selbstverständlich ohne es vorher zu besehen, auf jeden der beiden Böcke legen und ihn so bestimmen. An sich wäre wohl das zweite Tier durch die Bestimmung des ersten für seinen Zweck hinlänglich bestimmt; rituell aber muss jedes der bestimmenden Lose mit dem Körper des betreffenden Tieres in direkte Berührung gebracht werden, um es zu bestimmen.

9. Nach den Wörterbüchern heisst עלה הגורל das Los kommt herauf (aus der geschüttelten Urne). Diese Angabe gründet sich auf unsere Stelle und auf Jos. 18, 11. (עלה kommt auch Jos. 19, 10 in Verbindung mit גורל vor; allein Gesenius, aus dessen Thesaurus die Angabe entnommen ist, hatte diese letztere Stelle übersehen, und so wird sie auch nach ihm in den Wörterbüchern nicht angeführt). Es sollte wohl kaum nötig sein, zu sagen, dass diese Angabe falsch ist, denn עלה הגורל kann wegen der eigentlichen Bedeutung des Verbums nie und nimmer dasselbe heissen wie נפל הגורל, welche Wendung die häufigste ist. An den genannten Josuastellen heisst גורל, wie dort gezeigt werden soll, gar nicht Los im eigentlichen Sinne des Wortes. Hier aber ist von den Losen עלה על gebraucht, weil sie nach V. 8 a u f die Tiere gelegt wurden. אשר עלה עליו הגורל ist danach = dem das Los aufgelegt wurde. Ueber die Ausdrucksweise vgl. den Gebrauch von עלה 19, 19 und besonders Num. 19, 2. Ri. 16, 17.

10. Für יָעֳמַד liest man besser nach Sam. יעמיד als Hiph. Auch יֵעָמֵד wäre besser als die massoretische Aussprache.

12. Zu beachten ist, dass unser Stück einen Räucheraltar nicht kennt. Das Räucherwerk wird hier in einer Pfanne abgebrannt, und das Feuer ist dem Opferaltar entnommen.

15. את nach ועשה ist nicht Präposition, sondern nota acc., und das Verbum heisst hier eine Sache b e h a n d e l n, damit verfahren.

16. Wie schon früher bemerkt, hat אהל מועד nie den Artikel. Aber der sehr alte Ausdruck wird als ein an sich bestimmter Eigennamen angesehen; daher das darauf bezügliche Partizip השכן, mit dem Artlkel; sieh zu Gen. 21, 3. Es ist aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass מועד hier im st. constr. steht und אהל מועד השכן אתם so viel ist wie: das Offenbarungszelt dessen, der unter ihnen wohnt. Gemeint wäre natürlich JHVH.

21. שתי ידיו in solcher Verbindung nur hier. Bei dieser Gelegenheit müssen beide Hände aufgelegt werden wegen der vielen Sünden der gesamten Gemeinde, die auf den Bock übertragen

werden sollen. עִתִּי leitet man gewöhnlich von עֵת ab und versteht unter אִישׁ עִתִּי einen für die Gelegenheit bestimmten oder bereit gehaltenen Mann. Aber die Ableitung von Nomina mittelst der Endung î beschränkt sich im Hebräischen in der Regel auf das nomen gentilicium. Auch wäre die Beschreibung des betreffenden Mannes in dieser Weise völlig überflüssig. Mir däucht, dass das Adjektiv עָתִי zu sprechen ist. Der Ausdruck würde dem arab. اعتى dumm, blöde entsprechen. (Gewönlich entspricht dem arab. ث das hebr. שׁ, doch zuweilen auch ת. vgl. תקף = ثقف.) Danach wäre für die Wegführung des Sündenbocks ein blöder, unempfindlicher Mensch gewählt worden, weil das Geschäft wegen der Sündenladung ein unangenehmes und für den, der es verrichtete, verletzendes war, weshalb nicht jeder sich dazu hergab. Etwas Aehnliches bietet der jüdische Gottesdienst auch in moderner Zeit. Zu der sabbathlichen Verlesung des Wochenabschnitts aus dem Pentateuch werden nämlich in der Synagoge mehrere Männer als spezielle Zuhörer aufgerufen, je einer für einen der sieben Abteilungen desselben. Nun gibt es aber zwei Stellen im Pentateuch, die viele grauenhafte Flüche enthalten, nämlich Lev. 26, 14—43 und Deut. 28, 15—68. Zu der Verlesung dieser Flüche will sich kein anständiger und vernünftiger Mensch in der Synagoge aufrufen lassen. Und da hilft man sich auf verschiedene Weise. In Deutschland fiel die abstossende Rolle bis vor Kurzem nach einer Beschreibung in Bernsteins Novelle „Vögele der Maggid“ einem niedern Gemeindediener zu. In Polen und Russland aber wird jetzt noch ein **blöder** Mensch dafür gedungen.

Obige Fassung des fraglichen Ausdrucks gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch eine Notiz in der Mischna, wonach die Strassenjungen*) dem Führer des Sündenbocks nachzulaufen und ihn am Bart zu zausen pflegten; vgl. Joma 6, 4. Denn eine solche Behandlung würde ein respektabler Mann mit gesundem Verstande von den Strassenjungen kaum erfahren haben.

22. Für das sonst nicht vorkommende גְּזֵרָה spricht man besser גְּזוּרָה als Partizip pass. Jedenfalls aber bezeichnet ארץ גזרה nicht ein steriles Land, wie gemeinhin angenommen wird, sondern eine Gegend, nach der von Palästina oder bloss von Jerusalem kein Verkehr

*) Für Strassenjungen hat die Mischna בבליים, aber nach der Gemara 66 b hätten die palästinischen Juden das Strassengesindel Babylonier genannt, weil letztere ihnen verhasst waren.

ist; vgl. Niph. von גזר und sieh besonders K. zu Ps. 88, 6. Ob die Gegend, wohin der Bock die Sündenladung trug, fruchtbar oder steril war, darauf konnte es plausibler Weise nicht ankommen; dagegen war es natürlich, dass man für diesen Zweck eine Gegend wählte, nach der es keinen Verkehr gab, weil man sonst mit den dahin beförderten Sünden wieder in Berührung hätte kommen können. Freilich wurde dabei naiver Weise vorausgesetzt, dass der in der Steppe losgelassene Bock akkomodierend von dort nach einer solchen erwünschten Gegend sich begeben wird. Davon, dass der Sündenbock endlich in einen Abgrund gestürzt wurde, wie die Mischna Joma 6, 6 haben will, sagt unser Text hier nichts. Die spätern Rabbinen waren über dergleichen nicht immer recht unterrichtet.

26. Der Mann, der den Bock wegführt, wird unrein, weil der Sündenbock V. 5 ein Sündopfer genannt wird, weshalb dessen Wegführung dem Verbrennen der beiden anderen bei dieser Gelegenheit dargebrachten Sündopfer ausserhalb des Lagers gleichkommt. Darum erheischt erstere Handlung eben so wie diese Kleiderwechsel und rituelles Bad nach sich; vgl. V. 28.

29. Es ist schon oben angedeutet worden, dass hier eine neue Quelle einsetzt. Es ist aber dem Redaktor nicht gelungen, eine Verbindung zwischen den beiden Stücken in geschickter Weise herzustellen. Die im vorherg. vorgeschriebenen Riten sind viel älter als die Einführung des Versöhnungstags. Wären sie so jung wie diese, so würde unter ihnen der an Götzendienst erinnernde Azazel-Bock nicht vorkommen. Ursprünglich wurden jene Riten wahrscheinlich so oft vollzogen, als die Gemeinde das Bedürfnis nach allgemeiner Sühne fühlte. Nach Einführung des grossen Versöhnungstags wurde sie auf diesen beschränkt.

32. Für ימשח ist יְמָשַׁח und יְמַלֵּא für ימלא zu lesen und in beiden Fällen die Handlung selbst als Subjekt zu fassen; vgl. zu Gen. 4, 18. קדש ist hier wie oben V. 2 in engerem Sinne gebraucht, nämlich im Sinne von „Allerheiligstes", und בגדי הקדש heisst Kleider zu tragen beim Betreten des Allerheiligsten. Ueber diese spezielle Bezeichnung für die leinenen Kleider vgl. zu V. 4.

33. In der nur hier vorkommenden Verbindung מקדש הקדש ist מקדש st. constr. von מִקְדָּשׁ nach der Form von מִסְפָּר; vgl. zu Num. 18, 29. Während מִקְדָּשׁ das ganze Heiligtum bezeichnet, heisst מִקְדַּשׁ speziell der Teil davon, von dem das Ganze seine Heiligkeit erhält. Daher מקדש הקדש = das Allerheiligste. Ueber den Unterschied der Bedeutung bei diesen beiden Nominalformen vgl. arab.

مسجَد ein Heiligtum, wo das سجود geschieht, dagegen nur مسجِد die Stelle an der Stirn, die beim سجود den Boden berührt.

34. Hier scheinen LXX im zweiten Halbverse לעשות für ויעש gelesen zu haben. Wenn man letzteres beibehält, spricht man das Wort wohl besser וַיֵּעָשׂ als Niph. Danach wird im zweiten Halbvers berichtet, dass gleich bei Gelegenheit des ersten, darauf folgenden Versöhnungstags der betreffende Befehl JHVHs an Moses befolgt wurde.

XVII.

5. Hier ist der Zweck der vorhergehenden Verordnung deutlich ausgesprochen. Schon der Umstand, dass die Mitteilung dieser Vorschrift sich nicht nur an die Gemeinde, sondern auch an Aharon und seine Söhne richtet, beweist, dass Fürsorge für den Kultus und Sicherung der Existenz der Priester ihr eigentlicher Zweck sind. JHVHs Altar soll nicht verlassen da stehen, und seine Priester sollen nicht darben müssen. Um dies zu verhindern, hatte ein älteres Gesetz, wie wir an einer frühern Stelle gezeigt, den Genuss derjenigen Fleischteile an jedem Tiere verboten, die vom Opfertier auf JHVHs Altar kamen. Aber jenes Gesetz hatte, wie es scheint, die gewünschte Wirkung nicht gehabt. Man hatte sich wohl des Genusses dieser geringen Fleischteile enthalten, aber nach wie vor sein Tier daheim geschlachtet. Dieser Umstand zwang zu strengern und durchgreifendern Massregeln. Einem Volke, dessen Religion Blutvergiessen über alles verabscheut, konnte man leicht sagen, dass sein Gott nicht nur das Vernichten von Menschenleben, sondern auch das Töten von Tieren hasst. Die Verehrer dieses Gottes hätten kein Recht, lediglich zum Zwecke des Fleischgenusses ein Tier zu töten. Ein Israelit könne wohl ein Tier als Opfer für JHVH schlachten, und was davon nicht auf den Altar kam, selber geniessen, aber ausschliesslich für sich ein Tier schlachten, ihm das Leben nehmen, um sein Fleisch zu geniessen, das sei so gut wie Mord. Eine solche Darstellung der Sache konnte ihren Zweck nicht verfehlen. Doch ist der ganze Passus von hier an bis V. 7 incl. kaum ursprünglich. Denn in älterer Zeit war der souveraine Wille JHVHs genügender Grund für irgend ein Gesetz, sodass es einer besondern Begründung oder plausiblen Zweckangabe nicht bedurfte.

7. Sieh die Schlussbemerkung zu V. 5. Hier ist der erste Halbvers entschieden späterer Einsatz. Denn, wie oben gezeigt

worden, war ursprünglich der Zweck unserer Vorschrift nicht die Bekämpfung heidnischer Kulte, sondern die Sicherstellung des Altars JHVHs gegen Vernachlässigung aus Gleichgiltigkeit oder wegen Unbequemlichkeit.

8. Hier setzt eine andere Quelle ein. Das neue Moment in dem Stücke von hier bis V. 16 ist hauptsächlich der Einschluss des Fremdlings in das Verbot, was V. 3 nicht der Fall ist. Dass hier vom Opfern, während dort vom blossen Schlachten die Rede ist, das kam bei der Aufnahme dieses Stückes nicht in Betracht, da nach alter semitischer Sitte jedes Schlachten ein Opfern ist. Der Satz ואליהם תאמר wird gewöhnlich missverstanden. Der Ausdruck schliesst nicht Aharon und seine Söhne aus, als sollte das Folgende nur der Gemeinde allein mitgeteilt werden, wie die Erklärer annehmen. Der Satz charakterisiert nur das Folgende als für die Mitteilung an Gemeinde und Priester bestimmt, im Unterschied von der V. 5—7 enthaltenen Motivierung oder Zweckangabe, die lediglich für die Belehrung Moses und nicht für weitere Mitteilung berechnet ist.

11. Sprich בְּנֶפֶשׁ ohne Artikel. Dis Präposition bezeichnet, wie Num. 34, 2 und öfter, das Prädikatsnomen, und der Sinn des Satzes ist der: das Blut ist es, das als Lebenselement die Sühne bewirkt.

13. JHVH hasst Blutvergiessen in der tiefsten Seele. Das vergossene Blut schreit zu ihm; vgl. Gen. 4, 10. Auch das vergossene Blut eines Tieres, selbst wenn letzteres für ein Opfer sich nicht eignet, muss daher wenigstens zugedeckt werden, wenn es nicht gen Himmel schreien soll. In ושפך את דמו liegt ein Verbot mit dem in Rede stehenden Blute irgend welchen der Riten, die beim Opfern üblich sind, vorzunehmen; vgl. den Zusatz כמים Deut. 12, 16.

14. Streiche das in diesem Zusammenhange unerklärliche בנפשו, welches hier durch Missverständnis von 11b entstanden ist. Unerklärlich ist בנפשו hier, weil nach V. b sowohl wie nach V. 11a die נפש im Blute ist, aber nicht umgekehrt das Blut in der נפש. Die Fassung der Präposition als ב essentiae, d. i., als Bezeichnung des Prädikatsnomens, ist bei einem Nominalsatz ausgeschlossen. LXX und Vulg. bringen das fragliche Wort auch nicht zum Ausdruck.

XVIII.

3. מעשה bezeichnet hier weder eine einmalige Tat, noch eine einzige habituelle Praxis, sondern die habituelle Handlungsweise. Die im Folgenden verbotenen Praktiken werden hier teils als ägyptisch, teils als kanaanitisch bezeichnet. Erstere sind, wie es scheint, die V. 6—20, letztere die V. 21—23 genannten; vgl. V. 24.

6. Ueber die Wiederholung von איש sieh zu 15, 2. Ueber שאר בשרו; welches als Verbindung zweier sinnverwandten Ausdrücke eine Art Superlativ bildet, vgl. 16, 33 מקדש הקדש.

7. Der Ausdruck ערוה wird in diesen Gesetzen sowohl zum Weibe selbst als zu seinem Gatten in Beziehung gebracht. In ersterem Falle ist die Beziehung rein physisch, in letzterem aber ist sie ethisch. Eines Mannes ערוה ist sein Eheweib, das nur ihm allein frei steht, mit dem nur ihm geschlechtlicher Umgang gestattet ist. Hier im Falle der Mutter sind beide Beziehungen ausgedrückt, weil diese doppelt verboten ist, als eigene nahe Verwandte und als des Vaters Frau; vgl. V. 8. Selbstverständlich handelt es sich hier um den Fall, wo die Mutter Witwe oder vom Vater geschieden ist, denn sonst wäre sie ja verheiratet und ihre Verbindung mit dem Sohne, auch abgesehen von der Verwandtschaft, nach V. 20 verboten.

8. מולדת will Baentsch מֹלֶדֶת sprechen, aber die massor. Aussprache ist das einzig Richtige. Der Ausdruck, eigentlich ein Nomen abstractum, ist hier in konkretem Sinne gebraucht als Apposition zu אחותך. מולדת בית beschreibt die Schwester als legitim und מולדת חוץ als illegitim. Es handelt sich hier um die Halbschwester väterlicher- oder mütterlicherseits, und aus deren Verbot ergibt sich das Verbot der Vollschwester von selbst. In ähnlicher Weise wird in V. 10 nur die Heirat mit der Enkelin ausdrücklich verboten, während die Heirat mit der Tochter daraus geschlossen werden muss. Nach Onkelos ist מולדת בית epexegetisch zu בת אביך und מולדת חוץ zu בת אמך, was aber nicht wahrscheinlich ist.

10. Für das nach der Bemerkung zu V. 7 hier unmögliche ערותך ist zu lesen עורך = dein Fleisch. Dass עור in diesem Sinne sonst nur in der Poesie vorkommt, verschlägt nichts. Ist doch auch das in diesem Stücke häufige שאר sonst nur poetischer Ausdruck. Um wie viel weniger kann das an ערוה anklingende עור hier befremden.

11. Da der Fall der Halbschwester oben V. 9 vollständig erledigt ist, so kann es sich an dieser Stelle nur um die Stiefschwester handeln. Danach aber muss der Ausdruck מולדת אביך nach zwei Handschriften gestrichen werden. Möglich, aber nicht wahrscheinlich, ist, dass der fragliche Ausdruck die Stiefschwester als eine solche beschreibt, die ein Familienglied des Vaters des Mannes ist. Danach wäre die Stiefschwester, die nicht in des Mannes väterlicher Familie lebt, hinsichtlich der Ehe nicht als Verwandte zu betrachten.

14. Ueber den Ausdruck ערות אחי אביך sieh die Bemerkung zu V. 7.

17. Für das allerdings nur hier vorkommende שארה, will Dillm. שארה lesen, aber dazu passt הנה keineswegs.

18. Für אל ist nach Sam. על zu lesen. Diese Lesart ist auch durch עליה בחייה, welches als Randglosse zu streichen ist, bezeugt. Die Glosse, worin das Suff. beidemal unbestimmt und nur deshalb fem. ist, weil der zu erklärende Ausdruck auf ein Weib sich bezieht, bildet einen vollständigen Nominalsatz, dessen Sinn der ist: על, auf das Weib bezogen, heisst bei ihren Lebzeiten. Die Erklärung ist übrigens richtig; vgl. Gen. 31, 50. לצרר ist = dass sie ihre Rivalin werde; vgl. den Gebrauch von צרה 1 Sam. 1, 6.

20. Hier ist die Ausdrucksweise ganz verschieden, weil es sich in diesem Falle nicht um eine Heirat, sondern um illegitimen Beischlaf handelt. שכבתך לזרע ist so viel wie שכבת זרעך.

21. Dass die Punktation von מלך eine künstliche ist nach den Vokalen von בֹּשֶׁת, steht jetzt allgemein fest. Die eigentliche Aussprache ist מֶלֶךְ. Aus dieser und anderen Stellen im A. T. geht aber auch hervor, dass man bei diesem מלך nicht an einen besondern Gott zu denken hat. In einem theokratischen Staat ist der Nationalgott der eigenliche König und der sterbliche König nur sein Vasall. So heisst JHVH bei den Propheten König Israels, vgl. 1 Sam. 12, 12. Jes. 43, 15. 44, 6. Ganz besonders heisst ein Gott König insofern Menschen ihm geopfert werden; vgl. zu Jes. 30, 33. Danach ist unter מלך hier kein anderer als JHVH selbst zu verstehen, dem noch im siebten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung gegen allen Protest der Propheten Kinder geopfert wurden. Denn nur durch die Annahme, dass unser Verbot ursprünglich wenigstens auch auf solche Kinderopfer sich bezog, die JHVH dargebracht wurden, erklärt sich dessen Vorhandensein im A. T.; denn sonst würde das Opfern der Kinder reiner Mord sein und als solcher keines speziellen Verbots bedürfen. Und nur in dieser Weise erklärt es sich, dass das Opfern der Kinder hier eine Ent-

weihung des göttlichen Namens JHVHs genannt wird, und dass ein Prophet Israels es nötig fand, zu beteuern, es sei JHVH nie eingefallen, solche Opfer zu fordern; sieh zu Jer. 19, 5. חלל שם mit Bezug auf JHVH ist eine alte Redensart, die schon Am. 2, 7 vorkommt. שם heisst aber in dieser Verbindung eigentlich nicht Namen, sondern Person. Diese Bedeutung ergibt sich leicht aus dem Begriff: Charakter, welchen das Nomen in sich birgt. Die Einschaltung von שם geschieht bei diesem Ausdruck aus euphemistischen Gründen, weil der Hebräer חלל את יהוה über den Mund nicht bringen konnte; sieh zu 22, 82 und vgl. zu Ps. 30, 9.

23. Mit Bezug auf עמד לפני bemerkt Gesenius im Thesaurus unter Hinweis auf diese Stelle „semel ad coitum refertur“. Ihm nachbetend, führt auch Buhl unsere Stelle an, „wo עמד לפני obszönen Sinn hat“. Im Grunde aber ist der fragliche Ausdruck an sich auch hier harmlos; obszönen Sinn erhält er erst durch den Zusatz לרבעה. An sich heisst עמד לפני nichts mehr als sich jemandem zur Verfügung stellen, sich ihm hingeben; vgl. die Bemerkung zu Gen. 41, 46. — Sprich nach 20, 16 לרבעה ohne Mappik und vgl. über die Endung â zu Gen. 1, 30.

25. Dieser Vers, der in empfindlicher Weise den Zusammenhang stört, ist offenbar eine ungeschickte spätere Einschaltung. Auch stimmt der darin ausgesprochene Gedanke an sich nicht zu der ältern Vorstellung. Nach der ältern Vorstellung, wenn JHVH die Sünden der Bewohner eines Landes an ihm heimsucht, wird es, wie Sodom und seine Umgegend, zur Wüstenei und bleibt für immer unbewohnt; vgl. Jes. 13, 20. und Jer. 50, 39. Das Land Kanaan aber hätte nach unserer Stelle durch die Heimsuchung JHVHs nichts erlitten als den Wechsel seiner Bewohner.

28. טמא wird gebraucht nicht nur von dem verbotenen Fleischgenusse, sondern auch mit Bezug auf gesetzlich erlaubte, aber an sich ekelhafte Speisen; vgl. Ez. 4, 12. 14. Danach erklärt sich hier das Bild. Wie der Magen ihm zugeführte ekelhafte Speise zurückweist, so speit ein Land moralisch und religiös verkommene Einwohner aus, die es nicht vertragen kann.

XIX.

5. לרצנכם תזבחהו ist = opfert es so, dass es euch angerechnet wird; vgl. zu 1, 3.

6. Für וממחרת liest man besser וּמִמָּחֳרָתוֹ. Waw ist wahrscheinlich wegen des Folg. weggefallen.

7. Ueber ירצה sieh die Bemerkung zu 1, 4. Das Essen des Opferfleisches nach der dafür bestimmten Zeit hat rückwirkende Kraft auf das Opfer, das in Folge dessen dem Darbringer nicht angerechnet wird.

8. קדש יהוה kommt nur noch Mal. 2, 11 vor. Dort, wo der Ausdruck nicht auf Opfer oder Opferfleisch Bezug hat, ist der Sing. von קדש am Platze; hier aber ist dafür ohne Zweifel קָדְשֵׁי zu lesen. Jod ist durch Haplographie ausgefallen.

9. פאת שדך ist eigentlich Objekt zu לקצר, aber des besondern Nachdrucks halber ist der Ausdruck aus dem Objektsatz לקצר פאת שדך herausgenommen und zum Objekt des Hauptverbums gemacht, während לקצר, nun absolut gebraucht, den Begriff des letztern näher bestimmt. Bei der andern Konstruktion wäre auch das Ganze zweideutig, denn לא תכלה לקצר פאת שדך könnte auch heissen: du sollst mit dem Abernten des äussersten Randes deines Feldes nicht fertig werden.

13. שכיר heisst Lohnarbeiter, aber nicht Tagelöhner, denn einen solchen gab es unter den alten Israeliten nicht. Man vermietete sich auf längere Zeit, nicht für den Tag. Am Tage, an dem der Lohn fällig wird, soll er bezahlt werden, nicht erst am folgenden Morgen.

14. ירא מן יהוה heisst sich vor Gott fürchten, vor seiner Strafe Angst haben, im Unterschied von ירא יהוה = gottesfürchtig sein.

15. Für תשא ist entschieden תָּשֵׁב zu lesen und 1 K. 2, 16. 17. 20 zu vergleichen. Der Satz heisst dann: weise den Niedern nicht ab, d. i., lass seine Klage nicht unberücksichtigt. Der Kontrast zwischen דל und גדול verlangt diesen Gedanken und nicht den, welchen der vorliegende Text ausdrückt.

16. רכיל heisst ursprünglich wohl wie רֹכֵל Hausierer. Der Hausierer aber, der überall herumkam, war der Verbreiter der chronique scandaleuse; daher die Redensart הלך רכיל skandalöse Neuigkeiten herumtragen, eigentlich als Hausierer herumgehen. Später hiess רכיל auch schlechtweg Ohrenbläser. Für בעמיך ist nach den meisten der alten Versionen בְּעַמְּךָ zu lesen. Die Präposition aber ist nicht vom Raume zu verstehen, sondern gehört zur Konstruktion der Redensart הלך רכיל; vgl. 2 Sam. 19, 28 רגל ב. Was לא תעמד על דם רעך heisst, ist schwer zu sagen. Nach Siphrâ enthält der Satz ein Verbot, den Nächsten in Lebensgefahr zu lassen, wenn man ihn retten kann; doch liegt dies in den Worten nicht. In neuerer Zeit pflegt man zu übersetzen „trachte deinem

Nächsten nicht nach dem Leben". Aber auch dies ist schwerlich der richtige Sinn, denn עמד heisst nicht trachten. Mir scheint dieses Verbum hier in einer sehr späten Bedeutung gebraucht zu sein. In der Sprache der Mischna heisst עמד על auf einer Sache basieren, in seinem Bestande von ihr abhängen; vgl. Aboth 1, 2. Danach wäre der Sinn des fraglichen Satzes der: sichere deine Existenz nicht durch den Tod deines Nächsten.

17. Hier handelt es sich offenbar um einen Fall, wo das Betragen des Nächsten einen selbst persönlich nicht angeht, da es sonst weder beim Hass im Herzen noch bei der blossen Zurechtweisung bleibt. Wem ein persönliches Unrecht geschieht, der sucht, eigenmächtig oder durch das Gesetz sich Recht zu verschaffen. Ausserdem leuchtet nicht ein, wie jemand dadurch, dass er ein ihm geschehenes Unrecht stillschweigend hingehen lässt, eine Sünde auf sich ladet. Die Zurechtweisung des Nächsten aber, der einem andern, nicht uns selbst, ein Unrecht getan hat, mag uns wohl von der Religion empfohlen werden, doch kann uns deren Unterlassung nicht als Sünde angerechnet werden. Aus diesen Gründen muss ולא תשא עליו חטא als unabhängiger Satz für sich gefasst werden. Der Sinn des Ganzen ist dann der: du darfst, wenn du von deinem Nächsten eine verdammenswerte Handlung siehst, ihn dafür nicht im Herzen — d. i. stillschweigend — hassen, noch darfst du aus Parteilichkeit seine Handlungsweise billigen oder verteidigen und so seinetwegen eine Sünde auf dich laden, sondern du musst ihn zurechtweisen. Der fragliche Satz, der selbst in seiner jetzigen Stellung missverstanden wird, ist durch den zweiten vom ersten getrennt, weil er sonst viel eher hätte missverstanden werden können. Ueber den Gedanken und die Ausdrucksweise sieh K. zu Ps. 15, 3.

18. Die traditionelle Erklärung von ואהבת לרעך כמוך ist sprachlich und sachlich falsch. Denn, um den angeblichen Sinn auszudrücken, müsste es אַהֲבַת נַפְשְׁךָ oder כנפשך statt כמוך heissen; vgl. 1. Sam. 18, 3 und 20, 17. Dann ist das Lieben des Nächsten wie sich selbst, wenn überhaupt menschenmöglich, nicht jedermanns Sache und kann daher vom Gesetze nicht befohlen werden. Denn das Gesetz ist für alle Welt und nicht nur für Idealisten oder Schwärmer. Tatsächlich ist כמוך epexegetisch zu רעך und = deinesgleichen, das heisst in diesem Zusammenhang „der wie du ein Israelit ist"; vgl. das vorherg. בני עמך. Dass Nichtisraeliten von diesem Gebote der Nächstenliebe ausgeschlossen sind, zeigt das Gebot V. 34, das sonst vollends überflüssig wäre.

20. נחרפת לאיש ist = beschränkt -- eigentlich zugespizt, vgl. חֵרֵף lästern, eigentl. verringern — auf einen einzigen andern Mann. Gemeint ist eine Sklavin die sich nur mit einem Manne, selbstverständlich ihrem Herrn, abgibt. Ueber איש = ein anderer vgl. zu 7, 8. Für והָפְדֵה ist והִפָּדֹה als Inf. absol. Niph. zu lesen und, der Masculinform des darauf bezüglichen נתן entsprechend, auch חֻפְשָׁה oder חָפְשָׁה = חֹפֶשׁ + Suff. חפש kommt auch sonst vor, wenn auch nicht in der Bedeutung Freiheit. חפשה dagegen findet sich sonst gar nicht. בקרת תהיה ist = so soll ein Unterschied gemacht werden, d. i., die Strafe muss eine geringere sein als im Falle des Ehebruchs mit einer freien Verlobten oder Verheirateten. Ueber בקרת vgl. den Gebrauch des Verbums 27, 33. Andere fassen בקרת im Sinne von Strafe, was aber unbegründet ist.

23. Mit וַעֲרלתם ist absolut nichts anzufangen. Am sichersten liest man den Satz ומלתם ערלת פריו. Will man aber in den Text nicht so tief eingreifen, so muss man wenigstens וְעֵרלתם sprechen, wobei das Uebrige so bleiben kann, wie es ist. In letzterem Falle ist das Piel wie öfter deklarativ und את פריו als Objekt zu fassen, während ערלתו Produktacc. ist. Dann ist der Sinn des Ganzen: so sollt ihr seine Frucht als seine Vorhaut behandeln, das heisst ihr dürft sie erst nach einer bestimmten Zeit pflücken, wie die Vorhaut am Menschen nicht gleich nach der Geburt, sondern erst nach einer bestimmten Zeit entfernt werden muss. Im zweiten Halbvers wird die vorgeschriebene Behandlung hinsichtlich ihrer Beschaffenheit sowohl als auch ihrer Dauer näher bestimmt, indem gesagt wird, dass die Früchte drei Jahre ערלים sind und so lange nicht gegessen werden dürfen. Dieser seltsame Gebrauch von ערל erklärt sich leicht nach der Bemerkung zu Ex. 6, 12. ערלה drückt den Inbegriff alles dessen aus, was unhebräisch ist. Dem Hebräer aber war Nationalität Religiosität oder, wenn man lieber weniger als zu viel sagen will, für den Hebräer gehörte Nationalität zur Religiosität. Aus diesem Grunde sind für den Hebräer die Früchte des neugepflanzten Baumes, deren Genuss ihm seine Religion verbietet, ערלים. Man missverstehe mich nicht. Ich meine nicht, dass alles, dessen Genuss gesetzlich verboten ist, durch ערל bezeichnet werden kann. Der Ausdruck in dem oben angegebenen Sinne beschränkt sich auf die in Rede stehenden Früchte. In der Tat, das Schöne an dieser unästhetischen Ausdrucksweise ist die Präzision, mit der sie das Verhältnis der betreffenden Früchte zu dem Verbot, dem sie unterworfen sind,

definiert. Die Früchte des neugepflanzten Baumes sind während der Zeit seines Tabu ערלים, weil dieses Tabu nicht absolut, sondern nur zeitweilig ist. Die Früchte sind daher gleichsam wie der ערל, für den z. B. nach Ex. 12, 48 das Verbot der Beteiligung am Passahopfer nicht mehr gilt, so bald er aufhört ערל zu sein.

24 קדש ist gegen die Accente zum Vorhergehenden zu ziehen und הלולים als Apposition dazu zu fassen.

25. Der Satz להוסיף לכם תבואתו ist, wie es scheint, schon sehr früh missverstanden worden. Sam. bietet, wohl nach blosser Vermutung, להאסיף für להוסיף, was manche der Neuern herstellen wollen. Allein von אסף war Hiph. nicht im Gebrauch, denn es kommt nirgends vor. Ausserdem passt לכם dazu nicht, denn אסף in der Bedeutung „einheimsen“ wird immer ohne Beziehung zu einem indirekten persönlichen Objekt gebraucht; vgl. 23, 39. 25, 3. 20. Ex. 23, 16. Deut. 16, 13 und Jer. 40, 10. Endlich würde danach wegen des dazwischen tretenden לכם wohl את das folg. Nomen als Objekt bezeichnen. An להוסיף ist nichts zu ändern, aber תבואתו muss als Subjekt, nicht als Objekt, dazu gefasst werden. Hiph. von יסף, ohne Objektacc. konstruiert, heisst bereichern, Gut mehren; vgl. den Parallelismus Pr. 10, 22 und sieh die Bemerkung dazu. Der Satz ist hinzugefügt, um zu erklären, was mit תאכלו gemeint ist. Die Früchte der ersten drei Jahre durften gar nicht genossen werden. Die des vierten Jahres waren heilig und mussten als הלולים in Jerusalem verzehrt werden; vgl. Orla 5, 2. Der Genuss der Früchte des fünften Jahres dagegen war vollkommen frei und keinerlei Restriktion unterworfen. Man durfte diese Früchte nicht nur irgendwo verzehren, man durfte sie auch verkaufen und daraus schlechtweg Kapital schlagen. Die Gestattung solcher Disposition ist in dem fraglichen Satze ausgedrückt, der zusammen mit dem Vorherg. zu deutsch also lauten muss: im fünften Jahre aber dürft ihr seine Früchte so geniessen, dass sein Ertrag euer Gut mehrt.

26. Hier ist der Sinn des ersten Halbverses unsicher und wird es wohl auch bleiben. Aber keineswegs enthalten die Worte ein Verbot des Blutgenusses, denn dieses Verbot, das mehrmals wiederholt ist, lautet überall ganz anders; vgl. 3, 17. 7, 26. 17, 12. Gen. 9, 4. Möglich ist, dass hier das Essen des Fleisches an der Stätte, wo das Blut des geschlachteten Tieres abfloss, verboten ist; vgl. die Bemerkung zu 17, 13 und sieh 1 Sam. 14, 33.

27. Sprich תַקִּפוּ von קפף und vgl. arab. قفّ zu Berge stehen, vom Haare. Das hebr. Verbum ist transitiv und heisst das Haar

zerzausen. Ebenso heisst השחית hier nicht abstutzen, sondern in Unordnung bringen. Es ist hier von heidnischen Trauergebräuchen die Rede, die verboten werden. פאה ist nicht Rand, sondern das ganze Haar sofern es geordnet ist; vgl. in der Sprache der Mischna פאה נכרית = Perücke.

31. Verbinde ואל הידענים gegen die Accente mit dem Folgenden. Nach תפנו אל ist hier אל auch bei בקש gebraucht; vgl. Jes. 8, 19 דרש אל ebenfalls mit Bezug auf ידענים.

34. Ueber כמוך sieh zu V. 18, Auch an dieser Stelle hat das Wort ungefähr denselben Sinn wie dort und ist = wie deinesgleichen, d. i., wie einen Volksgenossen; vgl. das vorherg. כאזרח מכם.

XX.

2. Aus dem Ausdruck ואל בני ישראל תאמר, womit dieses Stück eingeleitet ist, schliessen manche der Neuern, dass unmittelbar vorher eine Rede an die Priester ausgefallen sei. Das braucht aber nicht notwendig geschehen zu sein. Unser Stück kann auch deshalb in dieser Weise eingeleitet sein, weil in dem ersten Falle, womit die folgenden Gesetze anfangen, die Vollziehung der Strafe nicht dem Gemeinderat, an welche die unmittelbar vorherg. Rede nach 19, 2 sich richtet, sondern den gesamten Bürgern, dem עם הארץ, überlassen ist. Der Grund, warum die Tötung hier der gesamten Bürgerschaft aufgetragen wird, liegt in der Beschaffenheit des Falles. Denn die Opferung der Kinder an Melekh ist nicht bloss Götzendienst; sie ist auch Kindermord. Darum sollen die Bürger, denen ihre eigene Vermehrung am Herzen liegt, dafür sorgen, dass der Schuldige die verdiente Todesstrafe erleidet.

3. Mit למען wird hier nicht ein Absichtssatz, sondern eine Folge eingeleitet. Die Verunglimpfung des Heiligtums JHVHs und die Entweihung seines Namens sind die Folge der Kinderopfer an Melekh, weil Melekh, wie oben gesagt, mit JHVH identisch ist und das JHVH zugemutete Wohlgefallen an Kinderopfern ihm und seinem Heiligtum zur Unehre gereicht. Während man JHVH durch Kinderopfer zu ehren glaubt, hat diese Opferung die Verunglimpfung seines Heiligtums zur Folge.

4. Dieser und der folg. Vers sind nach manchen Auslegern eine Glosse zu 3 a. Mir aber scheint der Passus einen ursprünglichen Nachtrag der Einzelheiten zu bilden.

5. משפחה, ein Nomen von dunkler Etymologie, heisst sonst Sippe, aber daran ist hier nicht zu denken. Denn, während JHVH, wenn er selber einschreitet, zuweilen des Schuldigen Familie im engeren Sinne, d. i., dessen Frau und Kinder, mitbestraft, vgl. Num. 16, 32, erstreckt sich seine Strafe niemals auf dessen gesamte Sippe. Es liegt aber in der Natur der Sache, dass eines Menschen Sippe in wichtigen Dingen zu ihm hält. Darum ist משפחתו hier = sein Anhang, seine Partei, ohne Rücksicht auf die Blutsverwandtschaft. Im zweiten Halbvers ist für הזנים, welches in diesem Zusammenhang unmöglich ist, weil זנה wohl mit Bezug auf die Götzen oder das heidnische Orakel, aber nicht mit Bezug auf den Verführer gebraucht werden kann, muss man הפּנים lesen. פנה אחרי פ' heisst sich jemandem anschliessen, seinem Beispiel folgen; vgl. Ez. 29, 16.

8. Piel von קדש ist hier in forderndem Sinne gebraucht und מקדשכם = der von euch Heiligkeit fordert, erklärt, dass ihr heilig sein müsst; vgl. 21, 8.

9. Eigentümlich ist der Gebrauch von כי, womit die folgenden Gesetzesvorschriften eingeleitet sind. Die Partikel scheint hier so viel zu sein wie der moderne Doppelpunkt; vgl. deren Gebrauch zur Einleitung der direkten Rede. Ueber יקלל und קלל sieh die Bemerkung zu Ex. 21, 17. Der Ausdruck דמיו בו, der ausser diesem Stücke nur noch Ez. 18, 13, dort mit dem Zusatz יהיה, vorkommt, kann nicht heissen „Blutschuld lastet auf ihm“, wie man ihn gewöhnlich wiedergibt, weil er dann vor und nicht nach מות יומת stehen müsste. Das an letzterer Stelle hinzugefügte יהיה zeigt, dass der fragliche Ausdruck nicht Angabe einer aktuellen Tatsache, sondern eine Versicherung für die Zukunft enthält. Demgemäss kann דמיו בו nur so viel sein wie: die Tötung des Betreffenden bleibt bei ihm, das heisst dem Zusammenhang nach, sie wird für den Richter auf dessen Urteil sie geschieht, und für die Gemeinde, die sie duldet, keine nachteilige Folgen haben. Demnach scheint es, dass man zur Zeit dieser Gesetzgebung gegen die Todesstrafe in dem vorliegenden Falle und den Fällen V. 11. 12. 13. 16, in Verbindung mit denen der fragliche Ausdruck vorkommt, Bedenken hatte. Man wollte die Todesstrafe wahrscheinlich nur im Falle des Mordes oder dergleichen gelten lassen.

10. Streiche den zweiten Relativsatz als Variante zum ersten. Die Variante, die רעהו für איש setzt, entstand, weil man glaubte, dass אשת איש nicht heissen kann eines anderen Mannes Weib. Der Ausdruck ist jedoch dafür gut hebräisch; vgl. zu 7, 8, Andere

halten den zweiten Relativsatz für ursprünglich und streichen den ersten, weil in ihm die nota acc. vor indeterminiertem Nomen inkorrekt sei und darum das Ganze als Schreibfehler kennzeichne. Aber את als nota acc. findet sich nicht nur an der letztgenannten Stelle, sondern auch sonst nicht selten vor indeterminiertem Objekt; vgl. weiter unten V. 14. 11, 14. Gen. 29, 27. 33. Jer. 20, 13.

13. שניהם ist hier nachdrücklich hinzugefügt, um die Mitschuld des passiven Teiles, für den, im Unterschied vom natürlichen Beischlaf, der Akt kein Genuss ist, stark zu betonen.

17. Der Ausdruck ראה את ערות פ' kommt, wenn man von Gen. 42, 12 und dergleichen Bildern absieht, sonst nicht vor, und seine Bedeutung lässt sich daher nicht bestimmt angeben. Schwerlich aber ist dessen Sinn derselbe wie der der Redensart גלה ערות פ'; denn in Gesetzesvorschriften pflegt die Ausdrucksweise aus rein rhetorischen Gründen nicht abzuwechseln. Wahrscheinlich ist der Sinn der beiden fraglichen Sätze der: obgleich er an ihr das für ihn und sie an ihm das für sie Unerlaubte sah, d. i., sie waren sich beide ihrer Verwandtschaft zu einander bewusst. Ueber diese Bedeutung von ערוה vgl. קול באשה ערוה der Gesang eines Weibes ist ein Genuss, der einem fremden Manne verboten ist. Berachoth 24 b. Die beiden fraglichen Sätze aber sind ein späterer Einsatz, der die Strafe auf beide Beteiligte ausdehnen will, und der hauptsächlich durch das Missverständnis des darauf folgenden Satzes ונכרתו וגו' veranlasst wurde. Der Interpolator fasste nämlich נכרת hier im Sinne von „weggetilgt werden“, wie dies jetzt noch allgemein geschieht, was aber nicht richtig ist, denn in dem angeblichen Sinne passt לעיני בני עמם nicht dazu; es müsste vielmehr statt dessen wie sonst מקרב עמם oder dergleichen heissen. Niph. von כרת heisst hier geschieden werden, vgl. Deut. 24, 4. 3 ספר כריתות = Scheidebrief, und der Sinn des Satzes ist der: so sollen sie angesichts ihrer Volksgenossen geschieden werden, d. h., sie sollen geschieden und ihre Scheidung öffentlich bekannt gemacht werden. Wegen dieser Bedeutung des Verbums ist hier, im Unterschied von V. 18, שניהם nicht hinzugefügt. Die Forderung, dass die Ehe gelöst werde, ist in diesem Falle nötig, weil die beiden am Leben bleiben. Denn im Unterschied von חטאו ישא schliesst der Ausdruck עונו ישא nicht nur die Todesstrafe, sondern überhaupt jede gerichtliche Strafe aus. Es scheint, dass die Heirat zwischen Halbgeschwistern zu oft vorkam, um mit dem Tode bestraft werden zu können; vgl. Gen. 20, 12. 2 Sam. 13, 11—13 und sieh hier zu V. 21. Nach dem Gesagten

gehört also der Satz ונכרתו לעיני בני עמם nicht zum spätern Einsatz, wie man neuerdings annimmt, sondern rührt von erster Hand her.

Nunmehr können wir dem kurzen Satze חסד הוא, den wir bisher der Bequemlichkeit halber bei Seite liessen, unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Mit חסד kommt man hier nicht weit, denn dieses Nomen kann nur heissen Huld, Liebe, aber nicht Schandtat, welche letzere Bedeutung man ihm hier und Pr. 14, 34 gemeiniglich beilegt. Es ist dafür hier so wohl wie dort חֶסֶר zu lesen. Diese Emendation empfiehlt sich für dort sofort; aber auch hier wird man dieselbe passend finden, wenn man erwägt, dass die Heirat zwischen nahen Blutsverwandten von jeher als physisch schädlich für die Nachkommen und somit auch für das Volk, das sie duldet, angesehen wurde. In Anbetracht dieser Tatsache kann man hier gegen חסר הוא = „das ist gemeinschädlich“ nichts einwenden, zumal da auch an der genannten Proverbienstelle חסר in diesem Sinne nicht mit Bezug auf einen einzelnen, sondern mit Bezug auf ganze Völker vorkäme. Statt eine strenge Strafe vorzuschreiben, was, wie bereits gesagt, wegen der Häufigkeit solcher Ehe in diesem Falle nicht anging, appeliert das Gesetz an den Selbsterhaltungstrieb des Volkes, indem es die Gemeinschädlichkeit der betreffenden Heirat hervorhebt.

18. Hier ist der Text sichtlich nicht in Ordnung. מקורה הערה und גלתה את מקור דמיה sind beide unhebräische Ausdrücke. Ueberhaupt ist ערה ein seltnes Verbum, von dem Hiph. ausser hier und V. 19 nur noch Jes. 53, 12 vorkommt, an welcher letzterer Stelle es aber nicht entblössen, sondern ausgiessen bedeutet. Ich vermute, dass der Text ursprünglich las את מְקוֹר הָעֶרְוָה את מקור דמיה, was, ohne das später eingeschaltete והיא גלתה, als Doppeltepexgese zu ערותה verstanden werden wollte.

19. Ueber הערָה sieh die vorherg. Bemerkung. Für שארו הערה hat Sam. שְׁאֵר הָעֶרְוָה, was aber, wie man es auch fassen mag, die Sache nicht besser macht, da עונם ישאו in diesem Zusammenhang auch immer noch unerklärlich bleibt. Denn unser Gesetz fängt in Form einer Anrede an und kann nicht urplötzlich von der zweiten zur dritten Person abspringen. Der Text ist hier unheilbar verderbt. Es scheint auch dazwischen etwas ausgefallen zu sein.

20. Streiche die zwei letzten Worte. Der Satz war ursprünglich Variante zum Schlusse von V. 21 und ist dann hierher geraten, wo er absolut keinen Sinn gibt. Denn der Richter kann es nicht zustande bringen, dass die Schuldigen kinderlos sterben, er müsste denn ihre Kinder vor ihnen hinrichten lassen, was aber nicht

denkbar ist. JHVH könnte allerdings die Schuldigen so bestrafen, dass sie keine Kinder hinterlassen, doch leuchtet nicht ein, warum er gerade hier diese Art Strafe wählen sollte. Anders verhält es sich damit V. 20, wo solche Strafe adäquat ist. Bei der Streichung dieses Satzes nennt unser Gesetz für den Fall keine andere Strafe als die, welche durch das vage חטאם ישאו ausgedrückt ist; vgl. V. 19. LXX, die ערירים ימותו hier für ursprünglich hielten, bringen das in der Gesetzessprache allerdings seltne חטאם ישאו nicht zum Ausdruck.

21. Hier ist ערירים יהיו am Platze. Denn unser Gesetz, das offenbar die Sitte der Leviratsehe bekämpfen will, droht dem Uebertreter mit der Vereitlung seiner Absicht. Der Zweck der Leviratsehe war, dem kinderlos verstorbenen Bruder Nachkommen zu erzeugen; vgl. Gen. 38, 8 und Deut. 25,6. JHVH, heisst es darum hier, wird nicht nur dafür sorgen, dass aus dieser Ehe keine Kinder entspringen und somit ihr Zweck nicht erreicht wird, sondern auch dafür, dass der Mann seine Kinder aus anderer Ehe verliert und selber kinderlos bleibt. Der Ausdruck יהיו schien aber den Alten zu schwach; daher die an den Schluss des vorherg. Verses geratene Variante, die ימותו dafür setzte. Das Gesetz begnügt sich mit dieser Drohung und schreibt keine andere Strafe vor, weil die uralte Sitte der Leviratsehe dafür zu sehr verbreitet war; vgl. zu V. 17.

23. Für הגוי drücken die meisten der alten Versionen הגוים aus, was entschieden herzustellen ist.

24. Der zweite Halbvers ist zu V. 25 zu ziehen und die folg. Bemerkung zu vergleichen. Unser Vers teilt sich dann bei אדמתם in zwei Hälften ab.

25. והבדלתם וגו׳ entspricht dem vorherg. אשר הבדלתי וגו׳, das, wie bereits oben bemerkt, hierherzuziehen ist. Wie JHVH Israel aus den sittlich unreinen Völkern ausgesondert, so, fordert er, soll Israel unter den Tieren die reinen von den unreinen scheiden. Dies ist der Gedanke, der freilich ungeschickt ausgedrückt ist, da darin die unreinen statt der reinen Tiere als Gegenstand der Absonderung erscheinen. Am Schlusse liest Driver לְטָמֵא. Aber der Sing. wäre dann unerklärlich. Auch kommt so לכם nicht zur Geltung. Die massor. Punktation ist entschieden vorzuziehen, nur muss man dabei die Angeredeten, nicht JHVH, als Subjekt des Infinitivs fassen. JHVH hat die genannten Tiere für Israel abgesondert, damit es sie als unrein betrachte; vgl. 11, 8 טמאים הם לכם.

26. לי ist nach drei Handschriften zu streichen und V. 7. 11, 44. 45 zu vergleichen.

27. Im Unterschied von סקל, wovon Kal Deut. 13, 11 auch im Sing. vorkommt, findet sich רגם stets nur im Pl. wie hier, weil dieses Verbum das eigentliche Wort für die öffentliche Steinigung ist, bei der sich die ganze Gemeinde beteiligt. Dass dieser Vers nach dem paränetischen Schluss nicht am Platze ist, sieht man leicht. Wahrscheinlich liegt hier ein späterer Zusatz vor, der für das genannte Vergehen statt der V. 6 angedrohten himmlischen Strafe die Steinigung setzen will.

XXI.

1. Obgleich es sich hier um die Verunreinigung an einer Leiche handelt, heisst נפש nicht Leiche, sondern Person, und das Ganze ist mit V. 2 zu verbinden. לנפש לא . . . . כי אם ist = an niemandem . . . . ausser; vgl. V. 3 לה. Für בעמיו bringen Sam., LXX und Peš. hier und auch sonst in diesem Stücke בעמו zum Ausdruck, doch ist die Recepta allein richtig. Der Ausdruck heisst aber nicht „unter seinen Volksgenossen, sondern unter seinen Verwandten; vgl. die häufige Redensart נאסף פי אל עמיו. In ersterem Sinne gefasst, wäre der Ausdruck überflüssig, da die Eltern eines zum Dienste am Altar zugelassenen Priesters, der allein hier in Frage kommen kann, keine Nichtisraeliten sein konnten; vgl. Esra 2, 62 und Neh. 7, 64. Das Subjekt zu יטמא wie auch das Suff. am Nomen ist unbestimmt. Irgendein Priester ist gemeint.

2. Auch hier sind sämtliche Suffixa unbestimmt und ihre Beziehung dieselbe wie oben.

3. Es lässt sich nicht bestimmt sagen, was mit הקרובה אליו gesagt sein will. Vielleicht ist der Ausdruck = die an ihm hängt. Wenn dem so wäre, dann müsste man entweder an die Vollschwester oder an die Halbschwester mütterlicherseits denken, die selbst bei polygamischer Ehe mit dem Bruder zusammen erzogen wurde. Aus der Schwester ist ein besonderer Fall gemacht, weil die Vorschrift mit Bezug auf die vorher genannten Verwandten absolut, während sie hier beschränkt ist. Charakteristisch wäre, dass die Vorschrift mit Bezug auf die Tochter nicht derselben Beschränkung unterworfen ist. Eine Tochter bewahrt immer ihre Anhänglichkeit an ihre Eltern, eine verheiratete Schwester dagegen geht ganz in ihrem Gatten auf und ist dem Bruder wie entfremdet.

4. בעל fassen manche der alten Versionen, darunter auch Onkelos, im Sinne von Fürst, was in den Zusammenhang nicht passt, da hier nur von Priestern die Rede ist. LXX haben dafür ἐξάπινα, womit sie Num. 4, 20 כבלע wiedergeben, was offenbar auf einer widersinnigen Konjektur beruht. Von den Neuern schlägt Dillm. באבל vor, und Baentsch ergänzt davor לְבְעֻלַת. Aber hier ist der Text im ersten Halbvers richtig, nur muss man בעל im Sinne von „Gatte“ verstehen. Der Sinn des Satzes ist dann der: als Gatte darf der Priester sich nicht unter seinen Verwandten verunreinigen, d. i. er darf sich wegen keiner Person, die mit ihm nur durch Verschwägerung verwandt ist, verunreinigen. Dies stimmt auch zu V. 2, wo lauter Blutsverwandte aufgeführt sind. Danach wäre auch die Frau schlechthin von den Verwandten, derentwegen der Priester sich verunreinigen darf, ausgeschlossen. Der Unterschied, der in Sifrâ zwischen der unbescholtenen und der bescholtenen Frau gemacht wird, liegt nicht im Wortlaut unseres Verbots. Am Schlusse ist לְהֵחַל für להחלו zu lesen und das Waw zum Folg. zu schlagen.

5. Sieh die Schlussbemerkung zu V. 4. Danach ist hier ולא zu lesen, wie auch Sam. hat, freilich neben להחלו im vorhergenden Verse.

7. חללה, eigentlich Fem. von חלל, heisst eine Vergewaltigte. Dabei kommt es auf den vorigen Stand der Betreffenden nicht an, sie mag Jungfrau oder Witwe gewesen sein; alles worauf es dabei ankommt, ist, dass sie nicht als Hure dem fremden Manne zu Willen stand. Nach Socin bezeichnet der Ausdruck schlechtweg die geschwächte Jungfrau, also auch eine, die sich dem fremden Manne freiwillig ergab, aber dann ist sie ja eine זנה. Und selbst wenn die Sache nicht so angesehen wird, würde der Ausdruck hier, beim gemeinen Priester, der nicht eine Jungfrau zu heiraten braucht, nicht passen. Im zweiten Halbvers ist קֹדֶשׁ für קָדֹשׁ zu lesen und V. 6 zu vergleichen.

8. Sprich das Anfangswort וְקִדַּשְׁתּוֹ = und ich fordere von ihm Heiligkeit; vgl. zu 20, 8. Die defektive Schreibart dieses Wortes, welche die Fassung der Verbalform als 2. Pers. zur Folge hatte, hat hier zu weiterer Korruption geführt; denn statt אלהיך ist אלהיו und demgemäss לי für לך und am Schlusse מקדשו oder מקדשם mit auf den oder die Priester bezüglichem Suff. zu lesen. Letzteres haben auch. Sam., LXX und Vulg. Die Anrede an das Volk ist hier unmöglich. Ausserdem liest man auch hier für קָדֹשׁ in קדש

יהיה besser קֹדֶשׁ; vgl. zu V. 7. Die Korruption scheint hier sehr alt zu sein; sieh zu V. 24.

9. Ueber תחל לזנות vgl. die Ausdrucksweise 19, 29. Indem die Tochter durch Hurerei sich selbst entweiht, entweiht sie auch den Vater, d. i., er darf fortan keine priesterliche Funktion verrichten.

10. Für ומלא sprich וּמֻלָּא und fasse die Handlung selbst als Subjekt. Ueber den Objektacc. bei pass. Verbum vgl. zu 4, 18.

11. Nach dem umfassenden כל נפשות מת heisst לאביו ולאמו selbst wegen des Vaters und der Mutter. Das „selbst“ braucht im Hebräischen hier nicht ausgedrückt zu werden; vgl. zu Ex. 34, 21.

12. Ueber den Sinn des ersten Halbverses vgl. zu 10, 7. Im zweiten ist die Ausdrucksweise zu beachten, die verschieden ist von 10, 7. Dort fehlt נזר vor שמן. Der Grund ist der, dass an jener Stelle von den Priestern im Allgemeinen, hier aber speziell von dem Hohenpriester die Rede ist. נזר ist also nicht Weihe schlechthin, sondern speziell die hohepriesterliche Weihe. Zu dieser Bedeutung des Nomens vgl. den Gebrauch von נזיר Gen. 49, 26 und Deut. 33, 16.

14. An dieser Stelle liegt uns der Text unmöglich in seiner Ursprünglichkeit vor, denn es ist undenkbar, dass das Gesetz es nötig fand, dem Hohenpriester die Heirat mit drei der Weibern zu verbieten, die nach V. 7 auch der gemeine Priester nicht heiraten darf. Ist doch kein anderes der den gemeinen Priester betreffenden Verbote bei dem Hohenpriester wiederholt. Auch ist im ersten Halbvers der Satzbau und besonders die asyndetische Anreihung von זנה ungewöhnlich und kaum hebräisch. Ich vermute, dass das Ganze ursprünglich die jetzt fehlende zweite Hälfte zu V. 13 bildete und also lautete אלמנה זָרָה לא יקח כי אם בתולה מעמיו יקח אשה. זרה ist die Tochter eines Nichtpriesters, vgl. Chullin 131 b כֹּהֶנֶת = Priestertochter, und מעמיו in dem zu V. 1 angegebenen Sinne zu verstehen. מעמיו ist also dem זרה entgegengesetzt, wie בתולה dem אלמנה. Danach musste der Hohepriester nicht nur eine Jungfrau heiraten, sondern seine Frau musste auch eine Priestertochter sein; vgl. zu V. 13 und Philo, De monarchia 2, 11. Die Korruption ist hier wohl unter dem Einfluss des ältern Rabbinismus entstanden. Vgl. die lange kasuistische Auseinandersetzung in Sifrâ zur Stelle. Selbst nach dem uns vorliegenden Texte wird dem Hohenpriestrer im zweiten Halbvers ohne Zweifel verboten, die Tochter eines Nichtpriesters zu heiraten. Dass die Tochter eines Nichtpriesters, in der Praxis wenigstens, von der Heirat mit einem Hohenpriester so gut wie

ausgeschlossen war, geht aus einem, wie es scheint, älteren Spruch hervor, der sich Midrasch rabba Lev. Par. 1 findet. Derselbe lautet כל אשה שהיא מצנעת עצמה אפילו היא ישראלית ראויה היא שתנשא לכהן ותעמיד כהנים גדולים jedes Weib, das sich züchtig hält, verdient, selbst als Tochter eines Nichtpriesters einen Priester zu heiraten, durch den sie die Ahnin von Hohenpriestern werden kann. Höchst wahrscheinlich hatte dieser Spruch ursprünglich לכהן גדול für blosses לכהן; aber auch so, wie er uns erhalten ist, zeigt er, dass die Tochter eines Nichtpriesters keine Chancen hatte, überhaupt einen Priester zu heiraten.

15. Auch an dieser Stelle ist עם wie oben zu verstehen. Die Präposition aber und das Suff. sind anders zu fassen. Hier bezieht sich das Suff. auf זרעו; und ב ist in instrumentalem Sinne gebraucht. Der Sinn des Satzes ist danach der: der Hohepriester soll nur eine jungfräuliche Priestertochter heiraten, damit er nicht seine Nachkommen durch deren Veswandten mütterlicherseits entweihe. Dieser Vorschrift analog ist die Einschränkung Ez. 44, 22, wonach, wenn ein gemeiner Priester eine Witwe heiraten soll, sie eine Priesterwitwe sein muss. Die Entweihung der Nachkommen, von der hier die Rede ist, ist jedoch schwerlich so zu verstehen, als müsste der Sohn des Hohenpriesters von der Tochter eines Nichtpriesters von der Priesterschaft ganz und gar ausgeschlossen werden. Gemeint ist wahrscheinlich nur, dass ein Priester solcher Abstammung seinem Vater im Hohepriesteramt nicht nachfolgen darf.

17. יקרב ist hier und im folgenden Verse in dem zu Ex. 12, 48 angegebenen Sinne zu verstehen. Durch irgend ein Gebrechen an seinem Körper büsst der Priester sein Vorrecht ein, am Altar und im Heiligtum JHVHs zu fungieren.

20. Diejenigen, die מְרֻוַּח für מרוח sprechen und den Ausdruck von רָוַח ableiten, haben die Bedeutung des letzteren nicht erfasst. רוח heisst nur mehr Raum erhalten, aber nicht sich selbst erweitern oder vergrössern. Aus diesem Grunde könnte מְרֻוַּח אשך nicht Erweiterung der Hoden bezeichnen. Unser Wort kann nur von מָרַח kommen. Da aber von diesen Verbum Jes. 38, 21 Kal transitiv ist, kann sich davon kein Adjektiv nach der Form von גָּדוֹל ableiten. Darum muss man מְרוּחַ als st. constr. des Part, pass. für מְרוּחַ sprechen. מרוח אשך ist danach ein Mann mit zerribenen Hoden. Ueber den Uebergang von den Fehlern zu der Person, die damit behaftet ist, vgl. גבן und דק nach שבר.

21. יגש hat hier denselben Sinn wie יקרב V. 17 und 18; vgl. die Bemerkung zu Ex. 19, 22.

22. Streiche לחם אלהיו, das hier unmöglich ist, denn nur das, was von einem Opfer auf den Altar kam, nicht aber der Teil davon, der dem Priester zufiel, kann JHVHs Speise genannt werden; vgl. V. 6. 8. 17. 21. 22, 25. Num. 28, 2. Ez. 44, 7. Des Priesters Deputat ist sein eigen לחם; vgl. V. 22. 7. 11. Auch wäre die Präposition in מקדשי הקדשים als Apposition zu לחם אלהיו unhebräisch; dagegen ist der substantivische Gebrauch von מן in partitivem Sinne gut klassisch. Die zu streichenden Worte waren ursprünglich eine Variante zu V. 21, wo sie לחם אלהיו als Objekt nach seinem Verbum statt davor setzen wollte, und sind später zu diesem Verse gezogen worden. Waw in ומן, welches das minder Heilige zu dem Hochheiligen hinzufügt, ist = „und selbstverständlich“, eigentlich „und besonders“; vgl. Jos. 2, 1 ואת יריחו. Die Konjunktion, die dort das Hinzugefügte wegen seiner besondern Wichtigkeit hervorhebt, betont es hier wegen seiner besonders logischen Forderung dessen, was von ihm prädiziert wird.

24. Dieser ganze Vers dürfte vielleicht nicht ursprünglich sein. Der zweite Halbvers aber ist ohne Zweifel ein späterer Zusatz, veranlasst durch die frühe Korruption von V. 8, wodurch sich der Text dort zur Anrede an die Gemeinde gestaltet hat. Da aber die Gemeinde sm Eingang unseres Stückes nicht genannt ist, suchte man die Inkongruenz durch einen entsprechenden Zusatz am Schlusse zu beseitigen.

XXII.

2. וינזרו scheint für וְיִזָּהֲרוּ verschrieben zu sein. נזהר מן heisst sonst sich warnen lassen, hier aber vorsichtig sein, hat also ungefähr dieselbe Bedeutung wie Ps. 19, 12, obgleich das Verbum dort mit ב konstruiert ist. Ueber die Verschiedenheit der Konstruktion bei gleicher oder ziemlich gleicher Bedeutung vgl. Niph. von שמר, welches in demselben Sinne ebenfalls mit מן oder ב konstruiert wird. Ueber ולא יחללו את שם קדשי vgl. die Schlussbemerkung zu 18, 21. Der zweite Halbvers bietet die zu Ex. 29, 27 erörterte Redefigur, da אשר הם מקדישים לי auf קדשי בני ישראל sich bezieht, während אני יהוה in Apposition zu שם קדשי tritt. שם קדשי אני יהוה ist = meine, JHVHs, heilige Person. Das persönliche Fürwort ist in solchem Falle, wie schon früher bemerkt, unerlässlich, und ist es hier, wegen der Trennung zwischen שם קדשי und der Apposition dazu

um so mehr. Zu dieser Fassung zwingt die Stellung des Relativsatzes, der sonst vor und nicht nach ולא יחללו וגו׳ stehen würde.

8. ונכרתה וגו׳ will nicht sagen, dass der Betreffende weggetilgt werden soll, auch nicht dass er von der Gemeinde wie ein Fremdling zu behandeln ist — vgl. die Schlussbemerkung zu Gen. 17, 14 — sondern nur dass er fortan im Heiligtum JHVHs nicht mehr fungieren darf. In ersterem Sinne müsste es מקרב עמה oder dergleichen statt מלפני heissen. מלפני ist = von meinem Heiligtum; vgl. die häufige Verbindung לפני יהוה. Ueber נכרת מן vgl. Joel 1, 5 und sieh zu 1 K. 18, 5.

9. Hier pflegt man sämtliche Suff. sing. auf ein aus dem Zusammenhang zu ergänzendes קדש zu beziehen, allein im Vorhergehenden ist nur von קדשים, nicht von קדש die Rede; vgl. V. 2. 4. 6. 7. Das Suff. in בו bezieht sich auf חטא; vgl. Num. 27, 3 und Deut. 24, 16; die beiden andern Suff. der dritten Person stehen euphemistisch für das der ersten, welches auf JHVH zu beziehen wäre. עליו ist also = עלי und יחללהו = יחללני. Das Ganze ist danach so viel wie: sie sollen in meinem Dienste keine Sünde auf sich laden und darum sterben müssen, weil sie meine Würde verletzten. JHVH identifiziert in dieser Rede seine persönliche Würde mit der Weihe seiner Heiligtümer; vgl. V. 2. Diese Art Euphemismus, bei der die dritte Person an Stelle der ersten tritt, ist nach rabbinischer Definition, die schon früher einmal angeführt wurde, כאדם שמקלל את עצמו ותולה קללתו באחרים wie wenn jemand, der von sich selbst etwas seine Würde Verletzendes zu sagen hat, es von einer dritten Person aussagt.

10. כל an der Spitze des ersten Halbverses will verstanden sein. Der durch dieses Wörtchen ausgedrückte Begriff des Distributiven ist nämlich nicht mit Bezug auf die Person des Individuums sondern mit Bezug auf dessen augenblicklichen Zustand zu fassen. Im vorhergehenden handelte es sich um Priester, die als solche nur in einem gewissen Zustande etwas Geheiligtes nicht essen dürfen. Und nun heisst es: der Unbefugte aber, d. i. der Nichtpriester, gleichviel in welchem Zustande, ob rein oder unrein, soll nichts Geheiligtes geniessen. In Sifrâ wird der Gebrauch von כל an dieser Stelle missverstanden und dahin gedeutet, als sollte unser Gebot dadurch auch auf die Leviten und andere Nichtpriester reiner Abkunft ausgedehnt werden. Man sieht daraus, dass selbst die älteren Rabbinen nicht die gründliche Kenntnis des Hebräischen besassen, die ihnen orthodoxe Juden zuzuschreiben pflegen. Ueber

זר = Nichtpriester vgl. zu Ex. 30, 33. Was den zweiten Hslbvers betrifft, so wurden der תושב und der שכיר beide von ihrem Arbeitgeber beköstigt; sonst wäre dieses spezielle Verbot vollends überflüssig; vgl. zu Ex. 12, 45.

11. קנין כספו ist der jüngere Ausdruck für מקנת כספו. Zur Sache vgl. die Bemerkungen zu Gen. 17, 12, und Ex. 12, 44.

13. כנעריה drückt mehr aus als man anzunehmen scheint. Es will damit gesagt sein, dass die als Witwe oder Geschiedene ins väterliche Haus zurückgekehrte Priestertochter, um von den priesterlichen Abgaben essen zu dürfen, in ihrem Unterhalt vom Vater so abhängen muss, wie zur Zeit, da sie noch nicht verheiratet war. Denn נערים heisst hier nicht Jugend, sondern bezeichnet die Zeit vor der Verheiratung. Das blosse Wohnen einer anderweitig versorgten Witwe oder Geschiedene im Hause ihres Vaters macht sie nicht zum Gliede seiner Familie in der Hinsicht, dass sie, wenn er ein Priester ist, von seiner geheiligten Speise essen darf. Doch will mir scheinen, dass כנעריה allein die ganze Situation nicht ausdrückt Der Umstandsatz וזרע אין לה trägt dazu das seine bei. Denn, wenn der Verstorbene keine Kinder zurückliess, ging die Witwe wahrscheinlich leer aus, sodass sie in ihrem Unterhalt auf ihre eigenen Verwandten, zunächst auf den Vater, angewiesen war. Aehnlich mag auch das Los der Geschiedenen gewesen sein.

In diesem Satze ist זר = jemand der zu einem Priester in keinerlei Dienstverhältnis oder Verwandtschaftsverhältnis steht, im Gegensatz zu den V. 11b—13a genannten Personen; vgl. K. zu Ps. 109, 11.

14. את fasst man gewöhnlich als Präposition, was das Wörtchen in diesem Zusammenhang jedoch nicht sein kann. Denn durch solches את kann nicht, wie durch „nebst“ oder „samt“ etwas zu einem Objektacc. hinzugefügt werden. Tatsächlich ist את hier nota acc., denn כהן ist hier nicht Substantiv, sondern reines Partizip, das wie die Participia Kal von דבר, כזב, קוה und anderer Verba, von denen die übrigen Kalformen nicht im Gebrauch sind, Pielbedeutung hat. Als Partizip hat כהן Verbalrektion, und את הקדש ist sein Objekt. Der Sinn ergibt sich ganz klar aus dem Zusammenhang. Es hat ein Nichtpriester heilige Speise, d. i., vom Fleisch oder Mehlopfer das nach Abhub der auf den Altar kommenden Teile Zurückgebliebene, das dem Priester zufallen sollte, gegessen. Er soll dafür Ersatz leisten. Aber wem? לכהן את הקדש = dem, der bei der Darbringung des betreffenden Opfers als Priester fungierte.

Dass das Part. auch eine vergangene Handlung ausdrücken kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. Das Objekt zu נתן aber ergänzt sich, wie nach der üblichen Fassung, aus dem Vorhergehenden.

16. אותם ist nach Koenig pron. refl. und bezieht sich auf die Priester. Der dreibändige Grammatiker folgt hier der Ansicht des Rabbi Ischmael in Sifrê, selbstverständlich ohne es zu wissen, denn Rabbi Ischmaels Hebräisch ist unpunktiert. Allein die Fälle, wo את so gebraucht ist, lassen sich an den Fingern abzählen, und unter diesen wenigen findet sich keiner, wo das Verbum Hiph. ist. Und es ist dies auch sehr natürlich. Denn Hiph. ist extensiv und kann daher nicht eine Handlung bezeichnen, wobei das Subjekt selbst Objekt ist. In diesem speziellen Falle ist die reflexive Fassung von אותם schon deshalb ausgeschlossen, weil „Sünde auf sich laden" stets nur durch נשא עון und nie anders ausgedrückt wird, obgleich der Gedanke sehr häufig ist. אתם bezieht sich auf das vorherg. בני ישראל. עון אשמה übersetzt man gewöhnlich „Schuld durch ihre Verschuldung", obgleich אשמה eines entsprechenden Suffixes entbehrt. Manche, die korrekter und wohl auch origineller sein wollen, geben den Ausdruck wieder „Schuld zur Verschuldung", jedoch ohne sich sagen zu können, was das heissen soll. Ja, die Quellenanalyse ist ein viel angenehmeres, weil ein unverfänglicheres Geschäft als die einfache Erklärung des Textes. Darum betreibt man jenes Geschäft mit unermüdlichem Eifer, während man diesem so viel als möglich aus dem Wege zu gehen sucht. Der Ausdruck עון אשמה erklärt sich aus der Beschaffenheit des in Rede stehenden Vergehens. Das Vergehen ist unbefugter Gebrauch von geheiligten Dingen. Dieses Vergehen ist nach 5, 14 eine Sünde, die durch ein Schuldopfer (אשם) gesühnt werden muss, und ein solches Vergehen heisst hebräisch עון אשמה; vgl. den Gebrauch von אשמה 5, 24. Wenn die Priester über das Heilige nicht genug wachen, kann jemand aus der Gemeinde dieses leicht missbrauchen, und somit lassen sie ihn darob eine schwere Sünde auf sich laden, die nur durch ein Schuldopfer zu tilgen ist. Möglicherweise hat man bei dieser Ermahnung an eine absichtliche Unwachsamkeit der Priester zu denken, die ihnen durch Veranlassung von Schuldopfern seitens der Gemeinde einträglich wird. Dass es Priester geben konnte, die gewissenlos genug waren, sich auf solche Spekulation einzulassen, zeigt Hos. 4, 8. — Das Suff. in מקדשם bezieht sich auf die im ersten Halbvers genannten heiligen Gaben der Gemeinde.

19. לרצונכם ist, wie תמים und זכר, ein Erfordernis für sich; vgl. zu 1, 3.

21. Für לפלא ist לְפֶלֶא zu lesen und die Präposition als das Prädikatsnomen bezeichnend zu fassen; vgl. das darauf folg. לנדבה. פֶּלֶא aber heisst niemals Wunder. Ein Wunder ist אות, מופת, im Pl. auch נפלאות, aber nicht פֶּלֶא. Letzteres bezeichnet eigentlich etwas Unvergleichliches, allein da Stehendes. Hier bedeutet der Ausdruck etwas Spezielles, das ausserhalb des Allgemeinen steht. פֶּלֶא נדר ist ein spezielles Opfer zur Entrichtung eines Gelübdes.

22. Ueber die Partizipien שבור und חרוץ zwischen den Substantiven עורת und יבלת vgl. 21, 20.

23. Ueber לא ירצה = wird nicht angerechnet werden, vgl. die Bemerkung zu 1, 3 und 4. An dieser Stelle ist diese Bedeutung augenscheinlich.

24. Hier fassen die Rabbinen den zweiten Halbvers richtig als absolutes Verbot jeder Art Kastration irgendeines Tieres, selbst wenn es nicht geopfert werden soll.

25. משחתם בהם könnte bei folgendem מום בם nur rhetorische Variation sein, die aber in einer gesetzlichen Vorschrift nicht anzunehmen ist. Man streiche daher בהם, das durch Missverständnis des ihm vorangehenden Ausdrucks entstanden ist, und das schon durch seine vollere Form neben gleich darauf folgendem בם als spätere Zutat sich verrät. Hier handelt es sich ausschliesslich um die im vorherg. Verse genannten Fälle. Danach ist משחתם מום בם, ohne בהם dazwischen, so viel wie: die Kastration ist bei ihnen ein Gebrechen, das heisst, als Opfertier sind sie wegen ihrer Verschneidung ebenso wenig annehmbar, wie wenn sie ein Gebrechen hätten.

26. Wie bei dem unmittelbar darauf folgenden Gesetze, scheint auch hier das Motiv rein humanitär, nicht hygienisch zu sein. Das Muttertier soll sich mindestens eine Woche seines Jungen erfreuen.

32. Sieh die Schlussbemerkung zu 18, 21. Dass in der Redensart חלל שם יהוה Name so viel ist wie Person, sieht man hier daran, dass es ונקדשתי, nicht ונקדש שמי als Gegensatz zu ולא תחללו את שם קדשי heisst. In diesem Gegensatz ist שם weggelassen, weil kein Grund für dessen Gebrauch vorhanden ist. Die talmudische Redensart קִדּשׁ שמו של הקדוש ברוך הוא, nach der Analogie des biblischen חלל שם יהוה gebildet, beruht auf Missverständnis des Zweckes, den der Gebrauch von שם in letzterem Ausdruck hat.

XXIII.

1. מקרא findet sich in Verbindung mit einem Feste in den prophetischen Schriften sicher nur Jes. 1, 13, denn Jes. 4, 5 ist der Sinn zweifelhaft. Hier, wie im Pentateuch überhaupt, lautet der Ausdruck voller מקרא קדש. Ueber dieses sieh zu Ex. 12, 16. In unserem Buche scheint jedoch der Ausdruck eine noch speziellere Bedeutung zu haben. Ich glaube, dass man später unter מקרא קדש ein Fest verstand, an dem Stücke aus der ältern religiösen Literatur zur öffentlichen Verlesung kamen; vgl. Neh. 8, 2. 3. 10. Was nun קרא מקרא קדש eigentlich heisst, lässt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Onkelos fasst in diesem Ausdruck קרא und מקרא im Sinne von קרה, respekt. מקרה, was offenbar nicht richtig ist. Aber auch „das Fest ausrufen“, wie man in neuerer Zeit übersetzt, kann die Redensart nicht bedeuten. Denn es lässt sich nicht denken, dass man periodisch wiederkehrende Feste und namentlich den Sabbath — denn mit diesem fängt im Folgenden die Reihe der Feste an, weshalb er auch später in der über den sabbathlichen Becher Wein gesprochenen Benediktion תחלה למקראי קדש genannt wird — jedesmal öffentlich proklamierte. Mir scheint קרא in der fraglichen Redensart von מקרא denominiert zu sein. Danach wäre קרא מקרא קדש so viel wie als מקרא קדש begehen; vgl. das häufige חגג חג.

4. Eine zweite Ueberschrift; sie ist offenbar älter als die erste in V. 2, die auch den Sabbath in die מקראי קדש einschliesst.

7. Während es V. 3 beim Sabbath und V. 28 beim Versöhnungstag כל מלאכה heisst, ist hier, wie auch V. 25. 35. 36, nur מלאכת עבדה verboten. Letzterer Ausdruck bezeichnet speziell die Berufsarbeit oder alle Arbeit, wodurch man sich die Lebensmittel erwirbt, und schliesst jede Verrichtung aus, die für deren Zubereitung erforderlich ist.

11. לרצנכם ist auch hier wie immer = in euerem Namen, eigentlich auf euere Rechnung.

12. Ueber die spezielle Bedeutung des Suff. in בן שנתו vgl. die Bemerkung zu 12, 6.

15. Ziehe שבע שבתות gegen die Accente zum Vorherg. und fasse den Ausdruk als Objekt zu וספרתם. Im zweiten Halbvers שבתות zu wiederholen, wie Houbigant vorschlägt, ist nicht nötig.

17. Nach שתים bringen die meisten der alten Versionen חלות zum Ausdruck, doch scheint mir dieser Zusatz auf blosser Ver mutung zu beruhen. Man glaubte nämlich hier ein Substantiv zu

vermissen, worauf das Genus von שתים passte. Aber לחם kommt auch sonst als Femininum vor; vgl. 1 Sam. 10, 4.

20. ליהוה לכהן ist Doppelbestimmung zu קדש. Die dargebrachten Opfer sind JHVH als heilige Gabe gewidmet, aus dessen Hand sie der Priester erhält; vgl. Sifrê zu Num. Piske 4.

21. Man beachte, dass קרא hier absolut gebraucht ist, während מקרא קדש das Subjekt zu יהיה bildet. Dies bestätigt unsere zu V. 2 ausgesprochene Vermutung. Recht albern ist die Fassung, wonach mit וקראתם eine Proklamation gemeint ist und das, was darauf folgt, den Inhalt der Proklamation angibt.

24. זכרון תרועה ist ein dunkler Ausdruck. In der Synagoge wurde von jeher darunter verstanden das Schofarblasen, womit man sich bei Gott in Erinnerung zu bringen sucht; vgl. RSBM. Allein mit Bezug auf שופר heisst es immer nur תקע nicht הריע. Auch zeigt der Ausdruck בתרועה ובקול שופר 2 Sam. 6, 15 Am. 2, 2. 1 Chr. 15, 28, wie auch die Verbindung יום שופר ותרועה, Zeph. 1, 16, dass תרועה einen andern Schall bezeichnet als den des שופר. Die neuern nichtjüdischen Ausleger verstehen unter תרועה richtig das Blasen mit Posaunen oder Trompeten, fassen aber זכרון תרועה im Sinne von „Ermahnung durch Lärmblasen“, und denken dabei an die Verkündigung des anbrechenden neuen Jahres durch Lärmblasen, wie etwa bei Christen das neue Jahr eingeläutet wird. Aber abgesehen davon, dass das in Rede stehende Fest in unserem Texte nicht als Neujahrstag bezeichnet ist, kann ein Fest schwerlich seine Benennung von der Art und Weise seiner Verkündigung erhalten. זכרון kann hier nur so viel sein wie Gedächtnistag; vgl. zu Ex. 12, 14. Danach aber muss man bei תרועה hier nicht an den Trompetenschall selbst denken, sondern an dessen Gelegenheit. זכרון תרועה wäre also eine Gedächtnisfeier zur Erinnerung an ein freudiges Ereignis, das seiner Zeit mit Jubel und Trompetenschall begrüsst wurde. Das grosse Ereignis, dessen Gedächtnisfeier hier befohlen wird, war wahrscheinlich die erste Opferung zu Jerusalem auf dem provisorischen Altar vor der Erbauung des Tempels, gleich nach der Rückkehr aus dem Exil unter Serubabel. Dieses Ereignis fand nach Esra 3, 6 am ersten des siebenten Monats statt, und es wurde schon zur Zeit Nehemias, also ungefähr ein Jahrhundert später, alljährlich gefeiert, vgl. Neh. 8, 2. 9. 11. (In Nehemia hat dieser Feiertag noch keinen bestimmten Namen, sondern wird bloss ein JHVH geheiligter Tag genannt.) Doch hat dieses Fest dort nicht den düstern und schauerlichen Charakter, den es jetzt

für die Juden hat. Vielmehr scheint die Feier dort eine recht lustige gewesen zu sein und etwas vom Charakter des spätern Purim gehabt zu haben; vgl. Neh. 8, 10. 12. Esther 9, 17—19. 22. Zu diesem Charakter des Festes passt die Bezeichnung זִכְרוֹן תְּרוּעָה in unserer Fassung vortrefflich. Es ist aber noch eine andere Erklärung für dieses תרועה möglich. Das Nomen kann von einem רוע kommen, dass mit רעה = רצה verwandt ist. Danach wäre unter תרועה Gnade, Gnadenerweisung zu verstehen; sieh zu Num. 23, 21. Die gefeierte Gelegenheit wäre aber dieselbe. Denn die zurückgekehrten Exulanten empfanden erst dann voll die Gnade JHVHs, als sie ihm wieder auf heimatlichem Boden opfern durften.

27. אך ist hier = genau, pünktlich; vgl. zu Ex. 12, 15. Der Ausdruck ist hier wie dort in Verbindung mit einem Feste gebraucht, auf dessen unpünktliche Beobachtung dieselbe schwere Strafe steht; vgl. V. 29 und Ex. 12, 15b. Doch findet sich אך auch hier V. 39 beim Laubhüttenfest.

36. Es ist recht demütigend, dass wir nicht bestimmt sagen können, was das ziemlich häufige עֲצֶרֶת eigentlich bedeutet. Auch der Gebrauch des Niph. von עצר in der dunklen Stelle 1 Sam. 21, 8 kann kein Licht darauf werfen. Möglich, aber nicht wahrscheinlich, ist, dass der Ausdruck einen Tag bezeichnet, den man ganz im Heiligtum zubrachte, ohne es zu verlassen.

40. Für פְּרִי lies פֹּרִי = פֹּאֲרִי von פֹּאר, wovon פֻּאֲרָה nomen unitatis ist. Die Beschreibung von עץ durch הדר zeigt, dass Teile des Baumes selbst, nicht seine Früchte verlangt werden, denn die Früchte eines prächtigen Baumes sind nicht notwendiger Weise auch selbst prächtig, aber seine Zweige sind es wohl. Tatsächlich ist Neh. 8, 15 in Verbindung mit diesem Feste nur von belaubten Baumzweigen, aber nicht von Baumfrüchten die Rede. Auch hier nennt das, was uumittelbar auf פרי עץ הדר als Epexegese dazu folgt, lauter Zweige. Aber auch הדר, welches sich sonst nirgends in dieser Weise als Bestimmungswort findet, ist mir sehr verdächtig. Ich vermute, dass der Text urspringlich הֲדַס Myrte dafür hatte; vgl. die oben angeführte Stelle in Neh. Für כַּפֹּת ist entschieden כַּפֹּת von כִּפָּה zu lesen. כִּפָּה heisst Palmzweig, כף aber kann das nicht heissen. עץ עבות ist Bezeichnung für dichtbelaubte Bäume. Die rabbinische Exegese versteht unter diesem Ausdruck die Myrte; vgl. Sifrâ zur Stelle, aber diese Fassung wird durch die oben angeführte Nehemiastelle unmöglich; denn dort wird, wie hier bei unserer Emendation von הדר, die Myrte neben עץ עבות genannt. Was

mit den belaubten Zweigen getan werden soll, ist in unserem Texte nicht gesagt. Wahrscheinlich sollen die Laubhütten daraus gemacht werden; vgl. Neh. 8, 16. Wenn dem so wäre, dürfte hier etwa ועשיתם סכות ausgefallen sein. Aber dann müsste man auch ליום für ביום lesen, da nicht anzunehmen ist, dass die Zweige am Festtag abgeschnitten und Laubhütten daraus gemacht werden durften.

42. Die fremden Schützlinge (גרים) sind hier ausgeschlossen, weil dem Gebote nach der gleich darauf folgenden Motivierung eine national-historische Begebenheit zu Grunde liegt.

43. Dass der hier angegebene Zweck des Gebotes nicht der richtige ist, zeigt schon die Jahreszeit, in die das in Rede stehende Fest fällt. Denn, hinge dieses Gebot irgendwie mit dem Auszug aus Aegypten zusammen, so müssten die Laubhütten nicht für das Herbstfest, sondern für das Passahfest, das zur Erinnerung an jene Begebenheit gefeiert wird, vorgeschrieben sein. Ausserdem ist sonst nirgends gesagt, dass die Israeliten unmittelbar nach dem Auszug aus Aegypten in Laubhütten wohnten. Aus diesen Gründen dürfte die Veranlassung unserer Vorschrift nicht in der Erinnerung an eine Begebenheit, die zur Zeit dieser Gesetzgebung, bereits der Geschichte angehörte, sondern vielmehr in den damaligen Zeitverhältnissen zu suchen sein.

Das Herbstfest war nicht nur das grösste und älteste, sondern auch das einzige Fest, für welches der israelitische Landbauer die vorgeschriebene Wallfahrt nach Jerusalem bequem unternehmen konnte. Denn zur Zeit des Passahfestes beginnt in Palästina die Ernte. Das Wochenfest wiederum ist mitten in der Ernte, wo kein Bauer seine Wirtschaft auf längere Zeit verlassen kann, und dazu noch so bald nach dem Passahfeste, dass wer an dem letztern die Wallfahrt mitgemacht, sie nicht nach so kurzer Zeit wieder unternehmen konnte. Am Herbstfest dagegen, wo die Ernte ganz zu Ende war, da wallfahrten viele. Jerusalem aber war keine sehr grosse Stadt. Es hatte zur Zeit seiner höchsten Blüte wohl nicht mehr als dreissig- bis vierzigtausend Einwohner, konnte also kaum mehr als ebenso viele Gäste beherbergen. Wenn aber am grossen Herbstfest etwa dreimal so viele Fremde kamen, mussten die meisten von ihnen aus Mangel an Unterkunft in den Häusern sich dazu bequemen, während ihres Aufenthalts in der überfüllten Stadt in temporären Hütten Quartier zu nehmen. Dies war besonders der Fall in der ersten Zeit nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil. Denn es vergingen volle hundert Jahre, ehe das völlig zerstörte Jerusalem

einigermassen wiedererbaut war. Während dieser vielen Jahre, wo es in der heiligen Stadt kaum dreihundert Häuser gegeben haben mochte und fast alle Festgäste sich in Laubhütten aufhalten mussten, geriet das grosse Fest in Verfall. Die Unbequemlichkeit der Hüttenwohnung hielt das Volk und besonders die Bemittelten, die, weil ihre Behäbigkeit es ihnen gestattete, in der ältern Zeit zu den Festen in grosser Zahl sich einzufinden pflegten, von der Wallfahrt ab. Denn die reichen Leute wollten nicht im Herbste eine volle Woche in einer Laubhütte zubringen. In jener kritischen Zeit suchte ein Prophet, dessen Reden jetzt den Schluss des Sacharjabuches bilden, das verfallene Herbstfest durch wunderliche Prophezeiungen über dessen künftige Grösse, die fremde Nationen zur Beteiligung an seiner Feier nach Jerusalem herbeilocken würde, zu heben und wieder in Ansehen zu bringen; vgl. Sach. 14, 16—19. So der Prophet. Die priesterliche Gesetzgebung aber schlug einen sicherern Weg ein und machte das Wohnen in Laubhütten während des Herbstfestes überall obligatorisch, in der Voraussetzung, dass fortan die Unbequemlichkeit in Jerusalem, der man sich jetzt auch daheim unterwerfen musste, das Volk von der Wallfahrt nicht mehr abhalten wird. Dass dieses priesterliche Machtgebot einen Protest hervorrief, ist zu Gen. 33, 17 gezeigt worden.

XXIV.

2. Ueber diesen und den folgenden Vers vgl. die Bemerkungen zu Ex. 27, 20. 21.

4. Mit den Worten על המנרה הטהרה soll nicht gesagt sein, dass die Lampen während der Zurichtung auf dem Leuchter sich befinden müssen, und dass sie für das Arrangement von ihm nicht entfernt werden dürfen. Es soll damit nur bestimmt werden, wo die gefüllten Lampen hinkommen.

6. מערכת, wie es hier gebraucht ist, erklärt sich nach der Bemerkung zu Gen. 22, 9. Der Ausdruck heisst nicht Reihe, sondern mutmasslich für eine bestimmte Zeit hinreichende Portion. Denn es unterliegt keinem Zweifel, dass die Institution der Schaubrote heidnischen Ursprungs war. Ursprünglich entfernten die Priester jeden Tag heimlich die auf den Tisch aufgetragenen Speisen und gaben vor, dass der Gott, dem sie vorgesetzt worden waren, sie verzehrt hätte; vgl. die apokryphische Erzählung „Bel und der Drache". In monotheistischer Zeit eignete sich der Priester eingestandener Massen die Brote an, nachdem sie auf dem Tische

eine Wochelang JHVH zur Verfügung gewesen waren. Es waren zwölf Laib Brot von je zwei Zehntel Epha. Ein einziger Laib Brot von einem Zehntel Epha würde nach Ex. 16, 16. 36 einem Menschen für einen ganzen Tag hinreichen. Der Israelit ass in der ältern Zeit, wie auch später, nur zwei Mahlzeiten täglich; vgl. Ex. 16, 12 und Pe'a 8, 7. Ein Gott aber ass, wie es scheint, nicht mehr als zweimal die Woche, dafür aber bei jeder Mahlzeit vierundzwanzig Mal so viel wie ein Sterblicher. Die mutmasslich für den Gott hinreichende Portion heisst מערכה. Diese grobsinnliche Vorstellung hat sich, wie so manche andere, bis auf die monotheistische Zeit erhalten

7. המערכת ist wie im vorhergehenden Verse distributiv zu verstehen. Auch im deutschen kann ein Subst. mit dem bestimmten Artikel so gebraucht werden.

8. ברית ist hier Synonym zu חק; vgl. V. 9 und den Parallelismus Ps. 50, 16, an welcher letzterer Stelle aber unser Nomen in einem um eine Schattierung verschiedenen Sinne gebraucht ist.

10. Dieser Passus ist schmählich missverstanden worden. Denn es ist hier nicht davon die Rede, dass der Betreffende seine damalige Wohnung verliess und unter die Israeliten trat, welche Angabe vollends überflüssig wäre. ויצא hat hier den Sinn des Plusquampf., vgl. zu Gen. 22, 3, und ist vom Auszug aus Aegypten zu verstehen. Das Komplement מארץ מצרים ist weggelassen, weil es sich bei der Nationalität des Mannes väterlicherseits von selbst ergibt. Der Sinn des Ganzen ist danach der: es war aber der Sohn eines israelitischen Weibes, dessen Vater ein Aegypter war, unter den Israeliten aus Aegypten mitausgezogen.

11. ויקב heisst nicht mehr als „er sprach aus". ויקלל ist = und er lästerte, nicht „er fluchte"; vgl. 2 Sam. 16, 7. 9, wo dasselbe Verbum nicht eine Verwünschung, sondern nur eine die königliche Würde verletzende Auesserung ausdrückt; sieh auch zu Ex. 21, 17. Im zweiten Halbvers ist die Ausdrucksweise zu beachten, wonach בת דברי einen Teil des Namens der betreffenden Israelitin bildet, ungefähr wie der moderne Familienname einen Bestandteil der Gesamtbenennung ausmacht; vgl. 1 K. 22, 42. 2 K. 8, 26. 21, 19 und öfter.

12. Sprich das Anfangswort ויניחהו als Sing. und fasse Moses als Subjekt dazu. Die massor. Punktation wurde durch das folg. להם veranlasst. Dieses להם bezieht sich natürlich auf die Israeliten,

denen aus Anlass dieses konkreten Falles die Entscheidung über alle solche Fälle gegeben wurde.

15. Streiche am Schlusse ונשא חטאו. Bei Streichung dieser Worte ist für unsern Fall soweit noch gar keine Strafe genannt, weil der letzte Satz noch nicht vollendet ist; sieh die folg. Bemerkung.

16. Sprich das erste Wort וְנָקַב als Perf. consec. und verbinde das Ganze mit dem Vorherg. Ueber die Bedeutung dieses Verbums vgl. zu V. 11. Unser Gesetz bestimmt danach, dass der Gotteslästerer nur dann mit dem Tode zu bestrafen ist, wenn er bei der Lästerung den Namen JHVHs selbst deutlich ausspricht und ihn nicht umschreibt; vgl. Synhedrin 56a und Jeruschalmi Synhedrin Kap. 7, Hal. 3. Um die eigentliche Aussprache des Tetragramatons handelt es sich hier nicht, noch wurde diese Stelle in der Synagoge je als Verbot solcher Aussprache gedeutet; vgl. zu Ex. 20, 7.

18. Hier scheint der zweite Halbvers sagen zu wollen, dass der Schadenersatz in einem an Wert dem erschlagenen gleichkommenden andern Tiere und nicht in Geld bestehen soll.

22. כגר כאזרח ist hier wegen der nichtisraelitischen Abstammung des Schuldigen in dem konkreten Falle, der zu unserer Vorschrift die Veranlassung war, hinzugefügt. Der Betreffende, der nur mütterlicherseits israelitischer Abkunft war, galt nicht als Israelit. Wäre er umgekehrt der Sohn eines Israeliten von einem nichtisraelitischen Weibe, so würde er zu den Israeliten gezählt haben.

23. Der zweite Halbvers ist nicht mit Bezug auf den speziellen Fall des Halbisraeliten zu verstehen, denn dieser ist ja schon im Vorherg. vollkommen erledigt. Die Angabe bezieht sich auf V. 15 und 16, und der Sinn ist: von dann an richteten sich die Israeliten in Fällen von Gotteslästerung nach dem Befehle JHVHs an Mose. Auf den vorhergenannten Fall bezogen, würde der Satz lauten ויעשו בני ישראל statt ובני ישראל עשו.

XXV.

1. וידבר muss hier im Sinne des Plusquampf. verstanden werden, vgl. zu 24, 10, da Moses nach dem Empfang der zweiten Tafeln den Berg Sinai nicht wieder bestieg. Die Stätte der folgenden Rede wird auf den Berg Sinai verlegt wegen ihrer zweiten Hälfte, 26, 3—45, die den Charakter einer Bundesrede hat; vgl. die Unterschrift 26, 46.

2. שבת ליהוה ein Ausdruck, der in der Parallelstelle Ex. 23, 10ff. sich nicht findet, bezeichnet den rein religiösen Charakter des Sabbathjahrs; vgl. zu V. 6.

5. נזירך will höchst wahrscheinlich נְזִירְךָ als Sing. gesprochen werden; vgl. כרמך im vorherg. Verse. Im zweiten Halbvers ist nach V. 4 שַׁבַּת für שנת zu lesen. שבת ist auch das einzige Nomen das sonst im st. const. mit שבתון verbunden wird.

6. שבת הארץ kann nicht bezeichnen „das, was das Land während seiner Ruhefeier von selbst hervorbringt", wie man den Ausdruck gemeinhin wiedergibt. Eine solche Bezeichnung dieses Begriffs die über die Grenzen des Möglichen in der Sprache ginge, dürfte ein Dichter schwerlich wagen, und in einer nüchternen Gesetzesvorschrift ist gewiss nicht daran zu denken. Aber angenommen, der fragliche Ausdruck könnte die angebliche Bedeutung haben, dann stünde der Inhalt dieses Verses im frappantem Widerspruch mit dem, was unmittelbar darauf folgt; denn, wenn das, was das Land während seiner Ruhefeier von selbst hervorbringt, dem Bauer selbst, seinem Knecht und seiner Magd, seinem Lohnarbeiter und seinem Beisassen zur Nahrung dienen soll, so kann nicht zugleich sein ganzer Ertrag dem Hausvieh und dem Wild zur Nahrung überlassen werden. Nach Analogie von שבתתיה 26, 34. 43 kann שבת הארץ nur die Ruhefeier des Bodens selbst bezeichnen. Aber dann kann לאכלה selbstverständlich nicht richtig sein. לכם wiederum ist wegen der im Vorhergehenden und im Folgenden durchgehend singularischen Anrede, vgl. V. 3. 4. 6. 7, an sich höchst wahrscheinlich ein Schreibfehler. Ich vermute nun, dass לך ממלאכה für לכם לאכלה zu lesen ist. Aber damit ist die Sache noch nicht abgetan; man muss auch das Anfangswort des folg. Verses hierherziehen. Danach ist der Sinn des Ganzen der: und der Sabbath des Bodens, soweit dessen Arbeit in Betracht kommt, soll dir gelten für dich selbst, für deinen Knecht, für deine Magd, für deinen Lohnarbeiter, für deinen Beisassen, der unter deinem Schutze steht, und für dein Vieh. Ueber die Ausdrucksweise in שבת הארץ ממלאכה vgl. Micha 3, 6 לילה מחזון und Sabbath 12a שבת היא מלזעק es ist Sabbath, und man darf an ihm nicht jammern*).

*) Mit Bezug auf dergleichen Ausdrücke sprechen die Grammatiker und Erklärer oft von einem verneinenden מן, was aber eine irrige Fassung ist. Denn in allen solchen Fällen entspricht die Präposition nur dem مِن ٱلْبَيَانِ der Araber, und der Begriff der Verneinung, wo er zur Geltung kommt, ergibt sich aus der Unverträglichkeit des Begriffs, den die nähere Bestimmung ausdrückt, mit dem

Da nun an dieser Stelle soweit vom Genusse des Ertrags gar nicht die Rede ist, so können der שכיר und der תושב hier nicht die Armen repräsentieren, wie allgemein angenommen wird. Diese beiden repräsentieren ein gewisses wegen Mangels an Daten nicht genau zu bestimmendes Dienstverhältnis und werden daher zusammen mit dem Knecht und der Magd und dem Hausvieh aufgeführt, über die alle der Hausherr zu wachen hat, dass sie die Ruhefeier des Bodens nicht stören; vgl. das Sabbathgebot Ex. 20, 10. Man sieht also, dass hier, im Unterschied von Ex. 23, 10ff. das Sabbathjahr rein kultisch-religiösen Charakters ist und gar keinen humanitären Zweck hat. Nach V. 7 ist es sogar mehr als zweifelhaft, ob die Armen von dem Ertrag des Sabbathjahrs sich etwas aneignen und geniessen dürfen.

7. Nach der Bemerkung zu V. 6 ist hier vorgeschrieben, dass von dem Ertrag des Sabbathjahrs nichts eingeheimst, sondern alles auf dem Felde dem Wilde zur Nahrung gelassen werde. Das Hausvieh, dessen Fütterung dem Eigentümer obliegt, darf nichts davon abbekommen, und höchst wahrscheinlich dürfen sich auch die Armen nichts davon aneignen. Der Ertrag des Sabbathjahrs war damals einfach Tabu ungefähr wie die Früchte des neugepflanzten Baumes in den ersten drei Jahren; vgl. 19, 23. Nur das Wild, für das niemand verantwortlich gemacht werden kann, durfte davon essen. Nur bei unserer Emendation und Fassung von V. 5 erhält man hier einen vernünftigen und bedeutungsvollen Satz.

8. Hier wird der erste Satz durch den zweiten Halbvers vollkommen klar, weshalb der exegetische Zusatz שבע שנים שבע פעמים nur eine Glosse sein kann, die ein alter Leser an den Rand für sich hinschrieb, woher sie in den Text geriet. Die Ausdrucksweise in dieser Glosse ist übrigens beachtenswert, denn sie ist sehr geschickt. שבע פעמים שבע שנים könnte im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ohne grossen Zwang dahin missdeutet werden, als sollten dieselben sieben Jahre siebenmal gezählt werden; in der uns vorliegenden Wortfolge aber lässt der Ausdruck diesen Sinn nicht leicht zu.

Begriff des näher zu bestimmenden Verbums oder Substantivs. Dass מן in solchen Fällen nicht verneinend ist, zeigt dessen Gebrauch in einem Ausspruch der Sabbath 22, 3 dem Rabbi Jochanan ben Sakkai zugeschrieben wird, und der also lautet חֲשֵׁשְׁנִי לו מחטאת = ich denke, er muss, um sicher zu gehen, ein Sündopfer darbringen; solche Beispiele gibt es aber auch viele.

9. Der zweite Halbvers ist späterer Zusatz, denn dieses Stück ist in seinen wesentlichen Bestandteilen älter als die Institution des Versöhnungstags. Der Zusatz ist hier unbegreiflich. Denn der Vorabend des Festes bis Sonnenuntergang ist der neunte des Monats, und Tags darauf nach Sonnenuntergang ist nach alttestamentlicher Zeitrechnung bereits der elfte; am Feste selbst aber musste nach 23, 28 jedes Geschäft unterlassen werden, und die Proklamation durch Hornblasen wäre demnach verboten.

10. את שנת החמשים ist reine Zeitbestimmung, während וקדשתם mit וקראתם das Objekt teilt; vgl. über die Ausdrucksweise V. 22 את השנה השמינית. Während des fünfzigsten Jahres soll die Freiheit vorbereitet und im Lande proklamiert werden. Ueber den Gebrauch von קדש vgl. den Ausdruck קַדֵּשׁ מלחמה Jer. 6, 4. Joel 4, 9. Micha 3, 5. Dass die allgemeine Freilassung der Sklaven und Rückgabe des gekauften Grundeigentums eine längere Vorbereitung erheischten ist ganz natürlich. Das Jobeljahr war eine rein nationalökonomische Institution. Dasselbe wird, im Unterschied von Sabbathjahr, welches V. 2 שבת ליהוה heisst, in keiner Weise zu JHVH in Beziehung gebracht, hatte also nichts Heiliges an sich. Daher ist im Falle des Jobeljahrs der Ertrag nicht wie beim Sabbathjahr absolut verboten. Nur einheimsen darf man ihn nicht, aber vom Felde jedesmal davon den nötigen Bedarf zu holen ist gestattet; vgl. V. 12.

11. שנת החמשים erklärt היא und ist vielleicht nur eine Glosse dazu.

12. Nach dem, was oben über den Charakter des Jobeljahres gesagt wurde, ist hier קדש zu streichen und V. 10b und 11 zu vergleichen. Das Eindringen des zu streichenden Wortes wurde durch Missverständnis von וקדשתם an der Spitze von V. 10 veranlasst.

16. מקנתו ist beidemal verkürzt aus כסף מקנתו; vgl. V. 51, wo auch גאלתו in ähnlicher Weise für כסף גאלתו vorkommt. Auffällig ist, dass hier bei einem Verbot der Uebervorteilung der Käufer und nicht der Verkäufer hauptsächlich ins Auge gefasst wird.

21. Ueber die Anreihung dieses Nachsatzes ohne jede Einleitungsformel vgl. zu Deut. 18, 22.

23. גרים ותושבים drückt einen Begriff aus; vgl. darüber die Bemerkung zu Gen. 23, 4. Dieser Passus wirft indirekt ein Licht auf die Stellung des גר ותושב in Israel. Der fremde Schützling erhielt danach von seinem Patron gegen gewisse Dienste ein Stück Boden für die Dauer des Dienstverhältnisses. Dieses Dienstver-

hältnis konnte der Patron nach Belieben lösen und sein Grundstück zurückziehen. Die Vorstellung aber, dass die Israeliten insgesamt ihr Land nicht zu eigen, sondern nur als Lehen von JHVH haben und als seine Schutzbefohlenen darin wohnen, drängte sich ihnen erst nach dem Exile auf, nachdem sie die Erfahrung gemacht hatten, dass die Zuziehung der Ungnade JHVHs sie daraus entfernen konnte.

25. Die Einlösung durch einen Verwandten kommt hier wie auch V. 49 zuerst und wird nicht in zweiter Reihe genannt für den Fall dass sie durch den Verkäufer selbst nicht geschehen kann, weil sie den Umständen näher liegt. Nach der Bemerkung zu Ex. 34, 9 musste ein Israelit aufs Aeusserste gekommen sein, um einen Teil seines väterlichen Erbes zu verkaufen, und unter solchen Umständen hatte er wenig Aussicht, es selber einlösen zu können. Denn im Altertum hatte jemand, der arg heruntergekommen war, nicht viele Chancen, sich wieder emporzuarbeiten. In der älteren Zeit ging das Gesetz in Betreff väterlichen Gutes noch weiter, indem es dafür sorgte, dass kein Grundstück auch nur zeitweilig in den Besitz eines Fremden kam. War ein Israelit gezwungen, ein Grundstück zu verkaufen, so brauchte er sich nur an seinen nächsten Verwandten zu wenden, und dieser musste es ihm abkaufen, damit das väterliche Erbe in der Familie bleibe; vgl. Jer. 32, 6—9.

26. Hier ist unter גאל offenbar nicht schlechtweg ein naher Verwandter, sondern, der eigentlichen Bedeutung des Wortes gemäss, solch ein naher Verwandter zu verstehen, der vermögend genug ist, die Einlösung zu übernehmen.

28. Hier findet Baentsch im ersten Satze die lange st.-constr.-Kette auffällig, aber Jes. 21, 17a ist eine solche Kette beinahe noch einmal so lang.

30. Das erste לא ist für לָהּ verschrieben oder verlesen. לו des Keri, das auch die meisten der alten Versionen ausdrücken, passt durchaus nicht, da die Mauer zur Stadt, nicht zum Hause gehört, und die Beziehung des Suff. auf עיר wegen des Genus nicht angeht, denn עיר ist ohne Ausnahme fem. יהוֹ 26, 33 beweist wegen seines Pl. nichts. Denn im Gebrauch des Pl. beim Verbum herrscht mit Bezug auf das Genus eine besondere Laxität.

31. Wollte man diese Unterscheidung so erklären, dass in Dörfern und offenen Städten die Mauer fehlt, welche die Häuser von dem Felde trennt, so wäre sie zu kindisch. Die bei weitem vernünftigere Erklärung dürfte die sein. Dörfer und offene Städte

werden leicht feindlich angegriffen, eingenommen und zerstört. Aus diesem Grunde sind ihre Häuser der Art, dass sie kaum den Namen verdienen. Die erbärmliche Lehmhütte ist daher demselben Gesetz unterworfen wie der Boden, auf dem sie steht; sieh zu 1 Sam. 27. 5.

32. V. 24 wird die גאלה auf das Land als Kaufgegenstand bezogen. Auch V. 48, wo Verkäufer und Kaufgegenstand identisch sind, bezieht sich לו offenbar auf letztern. Danach ist hier להם für ללוים zu lesen und das Suff. auf בתי zu beziehen. Nur so erhält man hier auch einen grammatisch korrekten Satz. Denn nach der Recepta enthalten die Worte weder von den Städten, noch von den Häusern, die allein als Subjekt gefasst werden können, eine Aussage.

33. Mit dem massoretischen Texte ist hier im ersten Satze nichts anzufangen. Anderseits ist es sehr gewagt, mit allen Neuern nach Vulgata allein לא יגאל zu lesen. Ich ziehe vor, יִגָּאֵל ohne Negation davor zu lesen, und fasse ואשר יגאל מן הלוים als Gegensatz zu V. 34. Dann ist der Sinn: und was solches Eigentum der Leviten betrifft, mit dem es zu einer Einlösung kommen mag, d. i., das überhaupt verkäuflich ist, sodass dabei von einer Einlösung die Rede sein kann. Diese Umschreibung des Gedankens ist wegen des unmittelbar Vorhergehenden gewählt, das eigentlich nicht vom Verkauf, sondern von der Einlösung handelt, denn über den Verkauf ist alles V. 14—16 erledigt. Auch im Nachsatz ist der Text nicht in Ordnung. Für בַּיִת וְעִיר ist בָּתֵּי עִיר zu lesen. Graetz behält בית bei und liest בעיר, allein בית עיר ist hebräisch, בית בעיר aber ist es nicht, und das ist für mich entscheidend. Das Suff. in אחזתו ist unbestimmt und der Ausdruck = eines Besitztum. Dieses Suff. ist im Sing., weil das Gesetz einen einzelnen Fall ins Auge fasst, wo ein Levite sein Haus verkauft.

34. עולם scheint mir sehr verdächtig, denn אחזת עולם kommt sonst nur in Verheissungen JHVHs vor und bezeichnet da das gelobte Land als Besitz, aus dem die Israeliten nicht von einem Feinde verjagt werden sollen, und darum passt der Ausdruck hier, wo von Gewalttat nicht die Rede ist, durchaus nicht. Ich vermute, dass גֻּלָם für עולם zu lesen ist. Danach durfte ein Levite von dem betreffenden Grunde nichts verkaufen weil dieser nicht Privatbesitz war, sondern der Stadtgemeinde gehörte. — Sprich nach Sam. הִוא = היא. Dieses Fürwort bezieht sich logisch auf שדה, ist aber wie V. 33 hinsichtlich des Genus durch das Prädikat attrahiert. Die

Attraktion liegt hier wegen der Voranstellung des Prädikats sogar näher als dort.

35. יד, welches nach einer frühern Bemerkung Leistungsfähigkeit im Allgemeinen heisst, bezeichnet hier speziell die Fähigkeit, Zahlung zu leisten. עמך ist beidemal nicht räumlich zu verstehen. Im ersten Halbvers bezeichnet die Präposition die Geschäftsbeziehungen des Herabgekommenen zu dem Wohlhabenden und im zweiten geradezu das abhängige Verhältnis, in dem jener zu diesem steht; vgl. den Gebrauch dieser Präp. V. 23 und sieh zu V. 41. Hinsichtlich der erstern Bedeutung liesse sich auch vergleichen der Gebrauch des sinnverwandten englischen „with“ in Verbindungen wie „to be honest with one“ gegen jemanden ehrlich sein. In והחזקת בו sehen alle Erklärer den Anfang des Nachsatzes und sie fassen den Ausdruck als Befehl, den Betreffenden zu unterstützen; aber beides ist falsch. Jemanden unterstützen ist חִזֵּק ידי פ׳, in der spätern Sprache auch חזק בידי פ׳ oder החזיק בימין פ׳, häufiger החזיק ביד פ׳, aber nie החזיק בפ׳. Ersteres kommt hier nicht in Frage; über die andere Ausdrucksweise vgl. Jes. 42, 6. 45, 1. Hi. 8, 20. Was nun den andern Punkt betrifft, so würde die Verbalform in der Apodosis וְהַחֲזֵקְתָּ. nicht וְהֶחֱזַקְתָּ lauten müssen. Tatsächlich wird mit dem fraglichen Satz die Prothes noch fortgesetzt, und Hiph. von חזק, mit ב der Person konstruiert, ist an dieser Stelle ungefähr in dem zu Ex. 9. 2 angegebenen Sinne zu verstehen. Doch handelt es sich hier nicht um die Beraubung der persönlichen Freiheit. Es wird nur der Fall vorausgesetzt, dass jemand durch die gerichtliche Geltendmachung seiner Forderung dem Schuldner die Freiheit nimmt, über sein Eigentum nach Belieben zu verfügen. גר ותושב welches, wie bereits oben gesagt, einen Begriff ausdrückt, ist Apposition zu dem Suff. in בו und bezeichnet das Verhältnis, in das der Schuldner jetzt zu dem Gläubiger tritt. Am Schlusse ist nach Sam. wie V. 36 וְחַי אחיך עמך zu lesen und darin חי in dem zu Gen. 42, 15 erörterten Sinne zu fassen. Dass ein Israelit unter Umständen zu einem Volksgenossen in das abhängige Verhältnis eines גר ותושב treten konnte, beweist der bildliche Ausdruck V. 23, der sonst unpassend wäre. Wir hätten hier also einen Fall, wo jemand seinen Grundbesitz hypothekarisch so schwer belastet hat, dass er ihn nicht mehr den seinen nennen kann.

Fasst man nun das über die einzelnen Punkte Gesagte zusammen, so ergibt sich für das Ganze der Sinn wie folgt: Wenn dein Bruder herabkommt, dir nicht Zahlung leisten kann und du

ihn in deine Macht bekommst, sodass du seiner wie eines fremden Beisassen Herr wirst und dein Bruder — wörtlich die Person deines Bruders — von dir abhängig wird.

Die traditionelle Fassung macht aus diesem Verse eine humanitäre Ermahnung, was er aber nach dem, was unmittelbar darauf folgt, keineswegs sein kann. Denn V. 36 ist ein strenges Gesetz und keine blosse Empfehlung humaner Behandlung des Nächsten. Ausserdem stellt unsere Fassung zwischen diesen beiden Versen einen logischen Zusammenhang her, der sonst fehlt.

36. Hier beginnt erst die Apodosis. Der zweite Halbvers ist ungefähr wie oben zu verstehen, nur bilden die Worte hier einen Umstandssatz, sodass der Sinn des Ganzen ist: fürchte deinen Gott, wenn dein Bruder von dir abhängig geworden ist. Natürlich ist die Gottesfurcht mit Bezug auf den in Rede stehenden Fall zu verstehen. Der Israelit soll aus Gottesfurcht von dem herabgekommenen Volksgenossen, der ihm verschuldet ist, keine Zinsen nehmen.

41. ויצא מעמך kann nur heissen: dann soll er aus seiner Abhängigkeit von dir heraustreten, d. i. frei werden; vgl. zu V. 35. Das ältere Gesetz, welches die Dienstzeit des israelitischen Sklaven auf sechs Jahre beschränkt, vgl. Ex. 21, 2, ist hier ignoriert, weil es niemals gehörig beobachtet wurde. Nach dem Zeugnis eines Propheten war jenes mildere Gesetz noch vor dem Exile zum toten Buchstaben herabgesunken; vgl. Jer. 34, 14. Wir erfahren somit zweierlei: dass man in biblischen Zeiten kein Bedenken trug, ein älteres unpopulär gewordenes Gesetz abzuschaffen, und dass die Abschaffung eines solchen Gesetzes nicht etwa in der Weise geschah, wie Hillel später mit dem unmöglich gewordenen Gesetze Deut. 15, 2 verfuhr, indem er dessen Umgehen durch einen juristischen Kniff gestattete, vgl. Schebiith 10, 3, sondern so, dass man einfach dasselbe ignorierte, als wie wenn es nie existiert hätte, und statt dessen ein anderes einschlägiges Gesetz erliess.

47. Auch an dieser Stelle ist עם beidemal nicht räumlich zu fassen, sondern עמך wie in V. 35b und עמו wie 35a zu verstehen. Der reiche גר ותושב, der sich Sklaven kaufen kann, ist wohl von keinem Einzelnen abhängig, aber er hängt doch von der Gemeinde ab in einer Weise, die bei dem Eingeborenen nicht möglich ist. עקר ist mit dem aram. עֲקַר Wurzel verwandt, und עקר משפחת גר bezeichnet einen in seinem Vaterlande lebenden Verwandten eines in der Fremde ansässig gewordenen Mannes. In diesem Falle ist

also der verarmte Israelit in die Fremde verkauft worden, aber um die Beobachtung des israelitischen Sklavengesetzes seitens des nichtisraelitischen Käufers voraussetzen zu können, wird angenommen, dass ein Verwandter von ihm im israelitischen Lande lebt. Unter diesen Umständen wird vorausgesetzt, dass der im Auslande ebenso wie in ersterem Falle der fremde im Lande Israels lebende Käufer das einschlägige israelitische Gesetz achten wird. Denn auch in letzterem Falle muss der Käufer, obgleich das fremde Gesetz ihn selbst nicht erreichen kann, befürchten, dass dessen Nichtachtung an seinem im israelitischen Lande lebenden Verwandten gerächt werden könne.

51. Ueber die Verkürzung von גאלתו aus כסף גאלתו vgl. die Bemerkung zu V. 16.

XXVI.

1. In Verbindung mit פסל wird zwar im Pentateuch nur עשה gebraucht, vgl. Ex. 20, 4 und Deut. 5, 8, doch kommt sonstwo auch הקים in solcher Verbindung vor; sieh Ri. 18, 30. Im Unterschied von אלילים ist פסל im Sing., weil dessen Plural nicht im Gebrauch war. Dafür sagte man פסילים, wovon wiederum der Sing. nicht vorkommt, und dieses findet sich im Pentateuch überhaupt nur im Deuteronomium. השתחוה wird sonst nur mit ל oder לפני konstruiert. Der Gebrauch von על hier zeigt daher, dass man unter אבן משכית nicht ein Götterbild, sondern einen Stein zu verstehen hat, auf den man sich in Anbetung niederwarf, und den man vielleicht, wie den schwarzen Stein der Kaaba, auch küsste. Wie ein solcher Stein zu diesem Namen kommt, lässt sich allerdings nicht sagen. Aber auch für die gewöhnlich angenommene Bedeutung „Stein mit Bilderwerk oder Skulpturen" passt ein Nomen, das angeblich von שׂכה schauen herkommt, nicht recht. Möglich, dass unser Nomen, wie es hier und sonst in Verbindung mit Götzendienst gebraucht ist, von dem anderen gleichlautenden und Schaustück, Gebilde bedeutenden Verbum verschieden ist und mit dem arab. شكا klagen, auch Gott seine Not klagen, zusammenhängt. Danach wäre אבן משכית ein Stein, worauf man kniete oder sich niederwarf, um einem Gotte seine Not zu klagen. Auch der Ausdruck תתנו statt des bei der מצבה gebrauchten תקימו zeigt, dass das Objekt eine horizontal angebrachte Steinplatte, nicht ein aufrecht stehender Stein irgendwelcher Art war.

5. Es ist kaum denkbar, dass dasselbe Wort, welches sonst Samen heisst, auch die Saatzeit bezeichnet. Ich vermute daher, dass hier זֶרַע oder זָרִיעַ nach der Form von חריש, בציר und קציר für זֶרַע zu lesen ist.

7. Der nur noch V. 8 und sonst nirgends vorkommende Ausdruck ונפלו לפניכם לחרב heisst wohl sie werden sich auf ihrer vergeblichen Flucht vor dir ins eigene Schwert stürzen.

8. Ueber die Bedeutung von רבבה sieh die Bemerkung zu Gen. 24, 60.

9. פנה, mit אל der Person konstruiert, heisst jemandem grosse Aufmerksamkeit schenken, sich mit ihm ernstlich beschäftigen, in gutem sowohl wie in bösem Sinne.

10. Dieser Vers ist hier insofern am Platze als er die Versicherung enthält, dass, trotz der unmittelbar vorher verheissenen ausserordentlichen Vermehrung der Bevölkerung, das Land an Lebensmitteln viel mehr als genug hervorbringen wird. מפני חדש ist nach einer früheren Bemerkung so viel wie: um für das Neue Platz zu machen.

11. Hier enthält der zweite Halbvers nicht die Versicherung, dass JHVH Israel nicht verabscheuen wird, was nach dem Vorhergehenden sich von selbst versteht. Auch ist die Ausdrucksweise nicht als Litotes zu fassen, wonach der eigentliche Sinn wäre „und ich werde an euch Gefallen finden“, denn so etwas lässt sich für die alttestamentliche Diktion sonst nicht nachweisen. Die Worte sind mit Bezug auf den unmittelbar vorhergehenden Gedanken zu verstehen. Wenn ein irdischer Magnat sich herablässt, unter Leuten die tief unter ihm stehen, zu wohnen und mit ihnen zu verkehren, so kann er nicht umhin, seine Umgebung fühlen zu lassen, dass der Verkehr mit ihnen unter seiner Würde ist. Dies verspricht JHVH hier im Verkehr mit Israel nicht zu tun.

12. Hithp. von הלך heisst niemals Walten. Hier bezeichnet der Ausdruck JHVHs Gegenwart unter Israel und seinen sichtlichen Verkehr mit ihm; vgl. Deut. 23, 15.

13. Der Ausdruck מהית להם עבדים in Verbindung mit der Befreiung aus Aegypten steht an dieser Stelle einzig da, obgleich die Anspielung auf jenes Ereignis sehr häufig ist. Darum ist mir der Text hier verdächtig. Ich vermute, dass מִבֵּית für מהית zu lesen und להם, welches erst nach dieser Korruption eingedrungen sein mag, zu streichen ist. Ueber מבית עבדים als Apposition zu מארץ

מצרים in solchen Verbindungen vgl. Ex. 13, 3. 14. 20, 2. Deut. 5, 6. 6, 12 und öfters.

16. ואת kann wegen des folg. Perf. consec. nur nach rückwärts hinweisen und zwar auf להפרכם את בריתי. Dann aber muss das Fürwort im Sinne von „solches“, „etwas der Art“ gefasst werden. Wenn Israel in einer Weise handeln sollte, die ein Bruch des Bundes mit JHVH ist, dann wird JHVH ein Aehnliches tun und gegen seine Bundesverpflichtung gegen es verfahren. בהלה ist Prädikatsnomen oder Produktacc., darum entbehrt es zum Unterschied von den beiden folg. Substantiven des Artikels. Die beiden Plagen sollen über Israel verhängt werden zum Schrecken. קדחת und שחפת sind nicht Krankheiten des Menschen, sondern, wie der Gedanke des zweiten Halbverses zeigt, Felderplagen, welche die Ernte affizieren. Deut. 28, 22, wo es יככה יהוה בשחפת ובקדחת heisst, Israel also zum direkten Objekt gemacht ist, spricht durchaus nicht dagegen; vgl. Am. 4, 9 und Hag. 2, 17. Danach heisst מכלות עינים nicht „die die Augen erlöschen“, wie die Erklärer angeben, sondern ist wie immer = כליון עינים, d. i. Enttäuschung bereiten; vgl. 1 Sam. 2, 33 und Hi. 31, 16, wie auch die häufige Wendung כָּלוּ עיני פ׳ in intransitivem Sinne = enttäuscht werden. Aehnlich ist מדיבות נפש zu verstehen, in dem נפש nicht das Leben, sondern den Selbsterhaltungstrieb, das Streben nach Existenzmitteln bezeichnet. Die die Erzeugnisse des Bodens vernichtenden Pflanzenkrankheiten werden die Hoffnung auf eine Ernte täuschen und das Streben nach einem Vorrat von Lebensmitteln zu Schanden machen. Im zweiten Halbvers ist לריק kaum ursprünglich. Bei diesem Ausdruck im ersten Satze müsste es im zweitein כי יאכלהו statt ואכלהו heissen. Wie der Text uns vorliegt, nimmt לריק den letzten Satz vorweg.

19. שָׁבַר גאון ist keine hebräische Redensart, wenigstens findet sich die Wendung nirgends im A. T. Lies daher וְהִשְׁבַּתִּי für ושברתי und vgl. Jes. 13, 11. Ez. 7, 24. 30, 18. 33, 28. Hier haben wir eine Steigerung von V. 16. Jene Pflanzenkrankheiten werden die aufgegangene und emporgesprosste Saat und die keimenden Baumknospen im Wachstum ersticken. Hier dagegen wird mit Mangel an Regen und Dürre des Bodens gedroht, in Folge deren die Saat nicht aufgehen und die Bäume nicht blühen werden.

21. אם תלכו עמי ist = wenn ihr euch zu mir verhaltet, euch gegen mich betragt. קרי adverbiell = steif, hart, dann feindlich; vgl. zu Gen. 42, 29.

24. אף אני ist = ich meinerseits, euerer Handlungsweise entsprechend. Ebenso ist גם אני zu verstehen.

25. An sich heisst חרב נקמת נקם ברית ohne nähere Bestimmung des Bundes nichts mehr als Krieg gegen einen Vasallen, der vertragsbrüchtig geworden. Ein solcher Krieg ist natürlicher Weise besonders grausam und schonungslos. Der Leser soll sich allerdings solchen grausamen Krieg als Strafe für den Bruch des Bundes mit JHVH denken. Dem Verfasser selbst aber, der das Exil hinter sich hatte und in dieser Darstellung das Gesamtbild in seinen Grundzügen nach der wirklichen Geschichte Israels entwarf, dachte bei dem hier angedrohten Krieg zur Rächung des Bundes an das letzte Erscheinen Nebuchadnezars vor den Toren Jerusalems, um die Untreue Zidkias gegen ihn zu rächen; vgl. 2 K. 24, 20—25, 2 und besonders Ez. 17, 13—16; sieh auch Sifra zu unserer Stelle.

26. Bei ואפו kommt nicht die Tatsächlichkeit der Handlung, sondern nur deren Möglichkeit in Betracht. Dass die Möglichkeit der Handlung so ausgedrückt ist, kann nicht Wunder nehmen; denn die Modalität, die wir durch Mögen, Sollen, Müssen, Können u. s. w. ausdrücken, kann im Hebräischen, namentlich beim Perf., durch die Verbalform nicht zum Ausdruck kommen und muss, wie zum Teil das Zeitverhältnis der Handlung, aus dem Zusammenhang erschlossen werden. Welchen Zweck hätte es auch, dass zehn Weiber ihr Brot wirklich in einem Ofen backen? Höchstens könnten dabei etliche Scheite Holz erspart werden, worauf es unter den gegebenen Umständen nicht ankommen kann. Denn eine Hungersnot ist mit Mangel an Brennholz nicht verbunden. Im Gegenteil, wo es wenig zu kochen und zu backen gibt, da gibt es mehr Holz als nötig ist. In Betracht kommt hier also, wie gesagt, nur die Möglichkeit der Handlung. Zehn Weiber werden allesamt so wenig Brot zu backen haben, dass sie es in einem einzigen Ofen werden backen können. Dieser Satz, so richtig gefasst, schliesst die traditionelle Fassung des gleich darauf folgenden Satzes aus.

Den Satz והשיבו לחמכם במשקל pflegt man nämlich so zu verstehen, als sei damit gesagt, dass von den zehn Weibern, die sich zusammengetan, um ihr Brot gemeinsam in einem Ofen zu backen, jede ihr gebackenes Brot gewogen zurückbekommen wird. Allerdings nehmen die Accente diesen Sinn an, sonst würde unser Satz zum zweiten Halbvers gezogen sein. Diese Fassung ist aber schon deshalb irrig, weil hier, wie oben gezeigt wurde, von dem wirk-

lichen Backen des Brotes gar nicht die Rede ist. Ausserdem, was nützt in einem solchen wirklichen Falle das Wägen des Brotes, selbst wenn auch der Teig gewogen wurde, da das gebackene Brot viel leichter ist als der rohe Teig? Ferner ist das Wägen zu umständlich, während es ein Leichtes ist, die Verwechslung der Brote durch verschiedene Zeichnung zu vermeiden. Endlich müsste es nach der üblichen Fassung לחמן heissen, da das Backen und die Zurückgabe des Brotes als Sache der Weiber, nicht der Männer dargestellt ist. Ganz anders gestaltet sich jedoch der Sinn des fraglichen Satzes, wenn man das Verbum in der speziellen Bedeutung fasst, die es hier hat, die aber in den Wörterbüchern nicht angegeben ist.

Wie nämlich im Lateinischen in Redensarten wie „litteras reddere“, „ad senatum referre“ und dergleichen „re“ die Handlung nicht als wieder- oder zurückkehrend, sondern als gehörigen Ortes vollzogen bezeichnet, so werden in den semitischen Sprachen die Verba des Zurückkehrens gebraucht, um das Gelangen des Subjekts an den rechten Ort auszudrücken. Diesen Sinn hat رجع im Kur'an überall, wo von einer Rückkehr zu Allah die Rede ist, z. B. Sura 2, 43. 151. Im Hebräischen findet sich Kal von שוב so sicher nur Ps. 9, 18, wo von dem Hinabsteigen der Frevler nach dem Scheol als der Stätte, dahin sie gehören, die Rede ist. Das transitive Hiph. von שוב aber kommt in diesem Sinne sehr oft vor, z. B. in den Verbindungen השיב אשם gebührenden Schadenersatz leisten und השיב מנחה, wofür auch bloss השיב gesagt werden kann, pflichtgemäss einem Oberherrn Tribut darbringen. Vgl. auch 1 K. 22, 26 wo השיב von der Ablieferung eines Verhafteten an die gehörige Behörde gebraucht ist. Vergleichen liesse sich auch im Englischen der idiomatische Gebrauch von „home“ in Wendungen wie „to come home“, „to bring home“ und „to strike home“.

Und ungefähr diese Bedeutung hat das Verbum hier, denn der Sinn des Satzes ist der: und sie — die Weiber — werden euch wegen ihres geringen Vorrats die euch zukommenden Portionen Brot zuwägen, d. i. sie werden euch nur ein zugewogenes Quantum Brot als Portion geben, und mehr werdet ihr nicht zu essen bekommen; vgl. Ez. 4, 16. Danach drückt der zweite Halbvers die Folge des Vorhergehenden aus. Von dem zugewogenen Brot wird man, selbst wenn es an sich hinreichend sein sollte, den Hunger zu stillen, nicht satt werden. Denn nach einem jüdischen

Volksglauben herrscht in dem, was zugezählt, zugemessen oder zugewogen ist, kein Segen; vgl. Taanith 8b.

30. Für das mit Bezug auf die Götzenbilder unpassende פגרי liest Klostermann richtig פְּנֵי und weist treffend auf Ez. 6, 5 hin, wo לפני dafür steht.

31. Bei והשמותי את מקדשיכם ist nicht an die Zerstörung des Heiligtums zu denken, weil dann das gleich darauf Folgende keinen Sinn hätte, da ohne jegliches Heiligtum keine Opferung möglich ist. Hiph. von שמם heisst eigentlich machen, dass etwas unbewohnt ist. Hier, wo JHVH Subjekt und das Heiligtum Objekt ist, kann die Unbewohntheit nicht absolut, sondern nur mit Bezug auf JHVH verstanden werden. JHVH wird Israels Heiligtum unbewohnt lassen, d. i. er wird ihm seine göttliche Gegenwart entziehen. Dazu passt der darauf folgende Satz vortrefflich. Ueber den Gebrauch des Verbums mit Bezug auf die Gegenwart JHVHs vgl. V. 43 בהשמה מהם.

32. Wer hier אני durch „ja, ich“ wiedergibt, wie alle Neuern es tun, hat dessen Sinn nicht erkannt. אני im ersten Satze ist איביכם in zweiten gegenübergestellt. Bei der Uebersetzung in eine andere Sprache geht freilich die Kraft dieser Gegenüberstellung verloren, im Hebräischen aber, wo das Verbum in beiden Sätzen verschiedener Form und Bedeutung, aber desselben Stammes ist, muss man sie fühlen — das heisst, wenn man Hebräisch versteht.

34. Sprich תִּרְצָה oder תֻּרְצָה und vgl. über ersteres והרצת im zweiten Halbvers und über letzteres zu 2 Chr. 36, 21. Piel oder Hiph. von רצה heisst in der spätern Sprache aufzählend einhändigen, dann schlechtweg zahlen und sogar zählen; vgl. Sabbath 22a und Erubin 18b. Kal hat nirgends diese Bedeutung, und Niph. ist passiv in diesem Sinne; vgl. zu 1, 4. Danach ist überall in diesem Stücke Kal so zu emendieren.

35. Das Sabbathjahr heisst 25, 2 שבת ליהוה und 25, 6 שבת הארץ, aber zu der Bevölkerung des Landes kann dieser שבת nicht in Beziehung gebracht werden. Darum ist בשבתתיכם zu streichen. Das Wort ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

36. מֹרֶךְ von רכך ist eine ungewöhnliche, aber nicht beispiellose Bildung (gegen Knobel). Analog ist die Form מֹתֶם von תמם, nur dass bei diesem statt der Anwendung eines Hilfsvokals die Erleichterung der Aussprache nach aram. Art durch das Vorrücken des Grundvokals erreicht wird.

39. Das Suff. in אתם geht auf עונם nicht auf אבותם. In erster Reihe sollen die Exulanten natürlicher Weise für ihre eigene Schuld zu Grunde gehen, in zweiter aber auch für die Schuld ihrer Väter, für die sie nach Ex. 20, 5 büssen müssen. אתם, wofür es ursprünglich אתו geheissen haben mag, heisst wörtlich als Zugabe dazu. Ueber diese Bedeutung der Präposition vgl. zu 28, 1.

41. לבבם הערל ist nach den Bemerkungen zu 19, 23 und Ex. 6, 12 = ihr barbarisches, unisraelitisches Herz. Ueber ימקו sieh zu V. 34. Seine Sünden aufzählen ist so viel wie sie aufzählend bekennen. So enthält das Gebet für den Versöhnungstag ein Sündenbekenntnis, das keineswegs kurz und allgemein gehalten ist, sondern eine lange Reihe von Sünden in alphabetischer Ordnung aufzählt.

42. Die rückgängige Folge der Namen der drei Urahnen Israels findet sich im A. T. nur an dieser Stelle. Hier ist sie durch den Gedanken veranlasst, denn es wird dadurch eine Klimax erreicht, da die Erinnerung je schwerer ist, je ferner in der Vergangenheit der Gegenstand. Aus diesem Grunde ist auch das Verbum bei dem letztgenannten Patriarchen wiederholt. Was בריתי anbelangt, so ist die Endsilbe nicht durch das sogenannte Chir. compag. noch durch Dittographie entstanden, welche letztere beim dritten Mal nicht angenommen werden kann. Wir haben hier einfach einen in der Prosa allerdings seltnen Fall, wo ein Nomen mit Suff. durch ein zweites nach einer andern Seite hin näher bestimmt wird. In einer feierlichen Rede JHVHs kann diese poetische Ausdrucksweise nicht befremden. Am Schlusse ist der Satz והארץ אזכר, den eine Handschrift nicht hat, zu streichen. Nachdem והארץ aus dem Folg. dittographiert wurde, kam das Verbum dazu, um einen Sinn zu geben. Schon wegen des unmittelbar darauf folg. Gedankens kann hier von einer liebevollen Erinnerung an das Land nicht gut die Rede sein.

43. מהם, worin die Präposition nicht von der Ursache zu verstehen ist, sondern dem من البيان der Araber entspricht, heisst beidemal „so weit sie in Betracht kommen“; vgl. zu V. 31. Die Wiederaufnahme dieses bereits V. 34 mit derselben Ausführlichkeit ausgesprochenen Gedankens an dieser Stelle belehrt uns über den Zweck des Ganzen von V. 3 an bis zum Ende dieses Stückes. Das Ganze ist keine paränetische Schlussrede zum gesamten Buche, denn als solche müsste sie ganz am Ende desselben und nicht vor Kap. 27 ihren Platz haben. Die Hauptsache in dieser langen Rede

bilden sichtlich nicht die verhältnismässig wenigen Verheissungen am Eingang, sondern die darauf folgenden vielen Drohungen für den Fall des Ungehorsams. Diese immer sich steigernden Drohungen gipfeln in der Strafe des Exils, welches dem Heimatlande der Exulanten es möglich machen soll, die Schuld der in der Vergangenheit nicht beobachteten Sabbathjahre abzutragen. Danach bezweckt diese lange Rede hauptsächlich, wonicht ausschliesslich, die Einschärfung der ihr vorangehenden Vorschriften über das Sabbathjahr. Eine solche Einschärfung schien bei den ökonomischen Opfern, welche die Institution des Sabbathjahrs forderte, unerlässlich.

44. Zu אף גם bietet Num. 12, 2 רק אך keine Analogie. Jene beiden Partikeln sind im Sinne von „ausschliesslich nur“ eher neben einander zu denken als diese in irgend welchem Sinne. Man lese עם für גם und fasse עם זאת im Sinne von „trotzdem“, „dessenungeachtet“. Zu dieser Bedeutung von עם vgl. Neh. 5, 18.

46. Der Plural von תורה kommt sonst in diesem Buche nicht vor und findet sich im Pentateuch überhaupt nur in Exodus. In Anbetracht dessen ist wohl hier הברית für התורת zu lesen. Die Aufeinanderfolge der drei Substantive ist dann wie V. 15 חקתי, משפטי, בריתי. Nur so erklärt sich das folgende בינו ובין בני ישראל, denn bei nicht vorhergehendem ברית ist dieser Ausdruck in diesem Zusammenhang durchaus unhebräisch.

XXVII.

2. Für יפלא lies יְפַלֵּא und vgl. zu 22, 21. Dieses Piel ist von פֶּלֶא in dem dort angegebenen Sinne denominiert. Wie פלא נדר ein spezielles Gelübde bedeutet, so heisst פַּלֵּא נדר ein spezielles Gelübde geloben. Gemeint ist ein absolutes Gelübde ohne Bedingung. Denn gewöhnlich wurde die Entrichtung des Gelübdes von der Erfüllung einer Bitte an die Gottheit abhängig gemacht; sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 28, 20. An das Gelübde aber, von dem im Folgenden die Rede ist, knüpft sich keinerlei Bedingung, sondern der Gelobende verpflichtet sich das Gelobte unter allen Umständen zu leisten. Im zweiten Halbvers sprich בערכך als st. constr. und vgl. zu 5, 15 und 16. Hier bezeichnet das Nomen die in gewissen Verpflichtungen gegen das Heiligtum fixierte Taxierung. Die übliche Fassung der Endsilbe der Recepta als auf Moses bezügliches Suff. ist unwissenschaftlich, unter anderem deshalb, weil Moses in seiner eigenen Rede, die er an das Volk richten soll, vernünftiger Weise nicht angeredet werden kann. נפשת bezeichnet hier nicht Person, sondern

lebende Wesen, da auch die beiden Fälle worüber V. 9—13 verhandelt wird, hier miteingeschlossen sind. Die Präposition in בערכך hängt von נדר ab, vgl. 22, 21, und נדר בערכך נפשת ist ein Gelübde, worin man sich verpflichtet, den Betrag an das Heiligtum zu zahlen, der vom Gesetz in Sachen des Heiligtums als der Wert eines lebenden Wesens festgesetzt ist. ליהוה ist nähere Bestimmung zu נדר nach einer andern Seite hin. Die Erklärer sprechen hier unrichtig von Weihung von Personen an die Gottheit. Denn unsere Vorschrift handelt nur von dem Falle, wo jemand gelobt, den vom Gesetze als den Wert einer Person nach Geschlecht und Alter fixierten Betrag an das Heiligtum zu zahlen. Vermutlich nannte man in einem solchen Gelübde als Wertperson einen nahen Verwandten, für den man durch Zahlung der erforderlichen Taxsumme die Gunst der Gottheit gewinnen zu können glaubte. Noch in unserer Zeit geloben die am Sabbath und an Feiertagen in der Synagoge bei der Verlesung aus der Thora als spezielle Zuhörer aufgerufenen Männer kleinere oder grössere Beträge unter Herabflehen des göttlichen Segens auf ihre Verwandten und Freunde, die im Gelübde mit Namen genannt werden.

3. Sprich ערכך הזכר und so überall in diesem Stücke, wenn auf ערכך ein Substantiv folgt. Es ist charakteristisch, dass im Falle von Personen keine Abschätzung stattfindet, sondern ein nach Geschlecht und Alter variierender Betrag festgesetzt ist. Vom Standpunkt des A. T. ist es unter der Würde eines Menschen, wie ein Stück Vieh oder eine Sache einer Abschätzung unterworfen zu werden. Ein anderer Geist spricht freilich aus der Mischna Baba kamma 8, 1.

6. Man beachte, dass das weniger als vier Wochen alte Kind bei dieser Abschätzung nicht in Betracht kommt. Ebenso wurden bei einer allgemeinen Volkszählung solche junge Kinder nicht mitgezählt; vgl. Num. 3, 14. 39. 40. 43. Der Grund hierfür ist offenbar der, dass das Kindesleben in den ersten vier Wochen sehr unsicher ist und darum ebenso wenig geachtet wurde wie das embryonische Leben; vgl. zu Ex. 21, 22 und sieh Midrasch rabb. Num. Par. 4 gegen den Anfang.

7. Im höhern Alter kommt das Weib dem Manne an Wert näher. Im sehr hohen Alter wurde das Weib sogar höher geschätzt als der Mann. So lautet ein talmudisches Sprichwort: ein alter Mann ist ein Aergernis, aber eine alte Frau ein Schatz im Hause: vgl. Arachin 19a.

8. Ueber והעמידו an dieser Stelle sind die Meinungen verschieden. Nach den meisten Erklärern ist das Subjekt unbestimmt und = man, nach andern aber ist es der, der das Gelübde getan. Das Suff. bezieht sich nach den erstern auf die Person, die das Gelübde getan, und nach den letztern auf den Angelobten. Beide Fassungen sind nicht im Geiste des A. T., das, wie oben bemerkt, nicht vorschreiben kann, dass ein Mensch vor einen andern zitiert werde, damit dieser ihn in Augenschein nehme und einer Abschätzung unterwerfe. Welchen Zweck hätte auch die Abschätzung einer Wertperson in einem Falle, wo sie sich nach den Vermögensverhältnissen dessen, der das Gelübde getan, richten muss? Und nach denjenigen, die das Suff. auf letztern beziehen, leuchtet nicht ein, wozu dieser bei der Abschätzung zugegen sein soll. Aus diesen Gründen scheint mir der Satz nach einer einzigen Handschrift, die ihn nicht hat, zu streichen. Dann bezieht sich das Suff. in אתו und יעריכנו auf den, der das Gelübde getan. Ihn, d. h., seine Vermögensverhältnisse soll der Priester abschätzen. Ueber das Treten der Person an die Stelle von deren Verhältnissen vgl. zu 13, 2. Bei einer solchen Abschätzung brauchte keiner der beiden betreffenden Personen zugegen zu sein.

9. Weder hier noch in V. 11 enthält der Vordersatz im ersten Halbvers ein Verbum, weil hier so wohl als dort ein Unterfall von V. 2 vorliegt, wie bereits zu letzterer Stelle bemerkt wurde. Das Motiv des Gelübdes ist hier dasselbe wie bei angelobten Personen, nur dass in diesem Falle selbstredend nicht Wohlfahrt des betreffenden Tieres — das ja unter Umständen dem Heiligtum zufiel — sondern der gesamten Herde es war, die der Eigentümer bei seinem Gelübde im Auge hatte. Um sich JHVHs Segen für den Viehstand zu sichern, gelobte man ihm den Wert eines Tieres. Doch verlangt das Gesetz in diesem Falle, wenn das Tier opferfähig ist, dass es selbst, nicht bloss sein Wert, dem Heiligtum zufalle. Was im Heiligtum mit solchem Tiere geschah, wird uns nicht gesagt. ממנו ist neutrisch zu fassen und = davon; vgl. zu 6, 8.

10. Während החליף vom Tausche im weitesten Sinne gebraucht ist, bezeichnet המיר nur das Austauschen zweier Spezimena derselben Art gegen einander, vgl. Jer. 2, 11, wo letzteres Verbum vom Vertauschen eines Gottes gegen einen andern gebraucht ist. Im zweiten Halbvers ist der Ausdruck בהמה בבהמה als Glosse, welche die Definition des unmittelbar vorherg. Verbums bezweckt, zu streichen. Die Definition ist übrigens nach dem, was oben über

המיר bemerkt worden, richtig. Wäre der fragliche Zusatz ursprünglich, so müsste es darauf heissen היא ותמורתה תהיה. So aber beziehen sich das Suff. masc. und יהיה auf כל in V. 9.

12. בין טוב ובין רע kann nicht heissen „je nachdem es schön oder gering ist“, denn dafür ist בין — ובין unhebräisch; ausserdem müsste es danach, dem Genus von בהמה gemäss, טובה und רעה heissen. Der Ausdruck bezeichnet die Abschätzung als ein Mittelding zwischen hoch und niedrig. Der Priester soll einen Mittelpreis veranschlagen, damit sich leicht Käufer finden und das Tier nicht lange auf Kosten des Heiligtums gefüttert werden muss, falls es vom Eigentümer nicht eingelöst werden sollte. Ungefähr so verstehen auch Knobel und Keil den fraglichen Ausdruck, nur dass sie den Sinn und die Beziehung der beiden Adjektive nicht richtig fassen. טוב und רע beziehen sich auf den Priester und bezeichnen ihn hinsichtlich der Abschätzung als liberal, respekt. illiberal; über diese Bedeutung von טוב und רע vgl. Pr. 22, 9. 23, 6. Die dortige nähere Bestimmung durch עין konnte hier in dem adverbiellen Ausdruck der Kürze halber wegbleiben, weil sich die Beziehung aus dem Zusammenhang ergibt.

14. Dass der Priester das Haus vor der Abschätzung wie im Falle eines Tieres in Augenschein nehmen soll, ist nicht gesagt, weil es keine sehr grossen Städte gab und in einem kleinen Orte jeder alle Häuser kennt. כן יקום ist wohl wie V. 12 כן יהיה = dabei soll es bleiben. Doch ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass der fragliche Ausdruck so viel ist wie: so viel soll es zu stehen kommen, wörtlich das soll es wert sein oder kosten; vgl. arab. قيمة und قام wie auch den Gebrauch des sinnverwandten עמד Kerithoth 1, 7.

18. לו bezieht sich auf das Feld, nicht auf seinen Eigentümer. Der Priester soll für das Feld berechnen.

19. וקם לו ist hier so viel wie V. 15 יהיה לו; vgl. Gen. 23, 17. 20.

23. ביום ההוא ist mit dem unmittelbar vorherg. Nomen, nicht mit dem Verbum zu verbinden und הערכך ביום ההוא = die Taxsumme wie sie an jenem Tage ist, d. i. wie sie, von jenem Tage an gerechnet, sich ergibt.

26. לא יקדיש heisst nicht er darf nicht weihen, sondern er kann nicht weihen, d. i., die nochmalige Weihung ist nicht sündhaft, aber ungiltig. Die bereits existierende Weihe lässt eine andere nicht zu. Doch muss man dies nicht zu allgemein fassen. Denn die Erstgeburt ist hier mit Vorbedacht und Absicht als Bei-

spiel gewählt. Bei dem erstgeborenen Tiere kam die Weihe ohne Dazutun des Eigentümers; sie wird gleichsam mit dem Tiere geboren. Nur eine solche Weihe lässt eine andere nicht aufkommen. Dagegen würde z. B. jemand, der ein von ihm bereits geweihtes Feld vor der Einlösung wiederum weiht, ein doppeltes Lösegeld zahlen müssen, vgl. die folgende Bemerkung.

27. בבהמה hängt von בכור im vorherg. Verse ab. Es ist hier also von einem unreinen erstgeborenen Tiere die Rede, das der Eigentümer geweiht hat; vgl. Wessely zur Stelle. Im Unterschied vom reinen kann das unreine erstgeborene Tier trotz der ihm gleichsam angeborenen Weihe noch einmal geweiht werden, weil bei diesem die erste Weihe eigentlich nur eine zu Gunsten des Heiligtums darauf lastende Hypothek ist, indem sie nicht dem Tiere selbst, sondern nur seinem Werte anhaftet. Doch genügt für die Einlösung hinsichtlich der zweiten Weihe das Hinzufügen eines Fünftels zu dem festgesetzten Betrag von fünf Sekel, wodurch das Tier als Erstgeburt eingelöst wird. Dieses Fünfteil wurde bei der Einlösung der Erstgeburt, wo eine zweite Weihe nicht existierte, nach Num. 18, 16 nicht hinzugefügt. Mit Bezug auf dieses Fünftel, welches in unserem Falle wegen der zweiten freiwilligen Weihe hinzugefügt wurde, heisst es hier im zweiten Halbvers יגאל. Denn mit Bezug auf die angeborene Weihe der Erstgeburt kann nur פדה, nicht גאל gebraucht werden. Ein Ausführliches über den Unterschied im Gebrauche dieser beiden Verba sieh K. zu Ps. 25, 22.

29. Man beachte hier im ersten Halbvers die passive Ausdrucksweise. אשר יחרם = was gesetzlich dem Banne verfällt, nicht in Folge eines Gelübdes, sondern z. B. durch Götzendienst oder auch dadurch, dass sich der Betreffende am Cherem vergriff; sieh Jos. 7, 1. 15. 25. Denn wer am Cherem sich vergriff, wurde selber Cherem; vgl. Deut. 7, 26.

34. Diese Unterschrift gilt nicht nur diesem Stücke, sondern unserem ganzen Buche; vgl. zu 26, 43.

NUMERI.

I.

1. Das ל in לצאתם dient nicht zur Ausprägung des Genitivs, wie Baentsch meint. Diese Fassung wäre nur dann korrekt, wenn der Auszug aus Aegypten mehrere Jahre gedauert hätte, von deren erstem hier die Rede wäre, was aber nicht der Fall ist. Das ל drückt hier wie öfter die nähere Beziehung aus, und לצאתם ist = von ihrem Auszug an gerechnet. Baentsch verweist dabei auf Koen. II 2 281 d. Ich weiss nicht, was dort darüber gesagt ist, aber wenn es das ist, was Baentsch angibt, so beruht es auf falscher Fassung von Ausdrücken wie לְמָלְכוֹ, das in deutschen Uebersetzungen gewöhnlich „seiner Regierung“ oder „seines Königstums“ lautet. Denn eigentlich ist למלכו = von seinem Antritt der Regierung an gerechnet.

Die Rede an Moses wird hier auf den ersten Tag des Monats verlegt, weil dieser Tag seit undenklichen Zeiten ein Feiertag war. An solchem Tage war das Volk von aller Beschäftigung frei, und konnte daher einem Lehrer zuhören. In prophetischen Zeiten begab man sich an solchem Tage zum Propheten, um seine Lehren zu vernehmen. Wahrscheinlich unterblieben auch an solchem Tage alle öffentlichen Geschäfte, wobei der Gottesmann tätig war, sodass er selber dann am bequemsten die Offenbarung erhielt; vgl. Deut. 1, 3. Ez. 26, 1. 29, 17. 21, 1. 32, 1 und sieh hier zu 9, 1.

2. Ueber den Sinn der Redensart נשא ראש sieh die Bemerkung zu Ex. 30, 12. Weil Aharon V. 1 nicht mit genannt ist, vermuten manche Erklärer, dass es ursprünglich שא für שאו hiess. Allein der Gebrauch des Plurals kann sehr gut den Zusatz אתה ואהרן am Schlusse von V. 3 antizipieren. במספר שמות heisst unter schriftlicher Aufnahme der Namen. Bei schriftlicher Aufnahme brauchten

nur die Namen nicht die Köpfe gezählt zu werden, denn die Zählung von Köpfen war nach dem Volksglauben mit Gefahr verbunden. Ex. 30, 11—15 ist eine andere Art vorgeschrieben, bei der Zählung der Gefahr zu entgehen. Doch will jene Vorschrift nur für jene Gelegenheit gelten. Man brauchte dazumal Silber für die Stiftshütte, und so empfahl es sich, einen Sekel auf den Kopf zu erheben und die Gefahr der Zählung dadurch zu umgehen, dass man die Sekel statt der Köpfe zählte. Das war dann plausibel und zweckmässig. Für die Zukunft aber ging eine solche Taxierung nicht gut.

4. ואתכם ist = und euch zur Seite, euch zur Hilfe stehend; vgl. zu Ex. 28, 1. Am Schlusse ist יהיו für הוא zu lesen und V. 44 b zu vergleichen. Auch אבתיו hiess wohl ursprünglich bloss אב; die Korruption dieses Wortes hängt mit der des folgenden zusammen.

5. יעמדו אתכם ist so viel wie יעמדו לפניכם und heisst: sollen euch zu Diensten stehen, drückt aber einen geringern Grad der Subordination aus als dieses.

6. צורי שדי will höchst wahrscheinlich als ein Wort gesprochen werden.

12. Für עַמי שדי ist vielleicht עַמִּישַׁדַּי, ebenfalls als ein Wort, zu sprechen; vgl. den Namen עמנואל Jes. 7, 14. 8, 8.

16. Ueber die Frage: קריאי oder קרואי? sieh zu 26, 9. אלפים bezeichnet in dieser Verbindung Heeresabteilungen, Regimenter. Doch muss man darunter nicht Abteilungen eines stehenden Heeres verstehen, denn ein solches hatten die Israeliten in alttestamentlichen Zeiten nicht. Die Bevölkerung eines Gaues, aus dem im Falle eines Krieges ein Regiment ausgehoben wurde, hiess אלף, und die Unterabteilungen hiessen מאות, vgl. zu 2 Sam. 18, 4 und sieh Am. 5, 3.

20. צבא, sonst Heer, in dieser Verbindung aber von einem einzelnen Krieger gebraucht, ist Prädikatsnomen. יצא צבא ist verschieden von יצא בצבא, 31, 36. Deut. 24, 5. Letzterer Ausdruck bezeichnet einen in den Krieg Ziehenden, im ausrückenden Heere Befindlichen, ersterer dagegen nur einen Militärpflichtigen.

21 פקדיהם ist nicht mit vorausnehmenden pron. possess. und nachfolgender Angabe des Besitzers, eingeführt durch ל, wie gemeinhin angenommen wird, sondern das Suff. bezieht sich auf Moses und Aharon und die ihnen bei der Zählung behilflichen Fürsten; vgl. V. 44 und besonders 26, 63 פקודי משה. Danach bildet

der Satz, der mit V. 20 anfängt, allerdings ein Anakoluth. Aber das ist auch bei der andern Fassung der Fall.

24. Von hier an fehlen im hebr. Text die Worte לגלגלתם כל זכר, welche LXX jedoch ausdrücken. Dass der Verfasser selber nach vollem Ausdruck bei zwei Stämmen vom dritten an der Kürze halber die fraglichen Worte wegliess, ist nicht wahrscheinlich; dagegen sprechen die so vielen stereotypen noch längeren Wiederholungen in Kap. 7. Die Weglassung kommt wohl auf Rechnung des Abschreibers, der in seiner Faulheit sich etwas Mühe ersparen wollte.

25. Von all den Stämmen findet sich nur hier bei Gad eine Zahl, die weniger ist als hundert. Es ist nicht denkbar, dass der Verfasser den Eindruck geben will, als seien die Zahlen bei den übrigen Stämmen gerade auf Tausende und Hunderte herausgekommen. Vielmehr soll der Leser annehmen, dass eine Zahl, die geringer war als fünfzig, nicht mitgerechnet wurde und was darüber ging, für ein volles Hundert galt. Fünfzig allein wurde genau angegeben, was nur einmal und zwar beim Stamme Gad vorkam. Die überschüssigen fünfzig geben auch der V. 46 zusammengefassten Gesamtzahl den Anschein der Genauigkeit. Dieser kleine Griff gehört zur Darstellungskunst.

42. Für בני ist nach Sam. LXX. Vulg. und vielen hebr. Handschriften wie überall vorher לבני zu lesen.

49. לא — אך ist = durchaus nicht, keineswegs; vgl. die Bemerkungen zu Gen. 27, 30 und Ex. 12, 15.

50. ואתה ist = dagegen du. Nicht jedoch dass das Subjekt hier einem andern entgegengesetzt ist, denn das Subjekt bleibt ja dasselbe wie vorher. Der Gegensatz besteht hier nur darin, dass dasselbe Subjekt an demselben Objekt eine Handlung vollziehen soll, an dem ihm zuvor verboten wurde eine andere Handlung vorzunehmen. Der Uebergang von Nichttun zu Tun bei demselben Subjekt und Objekt ist es, was die starke Hervorhebung des Subjekts durch das entsprechende persönliche Fürwort, wonicht unbedingt nötig macht, so doch empfiehlt; vgl. 5, 20 und Ez. 3, 19. שרת hat an diser Stelle wie Ez. 44, 11 eine Sache, nicht eine Person zum Objekt. Nach Buhl bezeichnet dieses Verbum ausschliesslich freiwillige Dienste. Diese Behauptung wird aber durch 4, 3. 23 ff. widerlegt; denn dort heisst es von den Leviten, mit Bezug auf die שרת hier gebraucht ist, לצבא צבא, was eine Dienstpflicht bezeichnet. Auch 8, 26 spricht dagegen. Aus letzterer Stelle geht aber auch

hervor, dass das fragliche Verbum physisch anstrengende Arbeit ausschliesst. Aus andern Stellen ergibt sich, dass, im Unterschied von עבד, bei שרת das Subjekt in der unmittelbaren Nähe des Objekts die Handlung vollzieht. Und darauf kommt es hier hauptsächlich an. Denn die Leviten waren nach V. 53 die Wächter des Heiligtums; darum sollen sie auch rings um dasselbe in seiner nächsten Nähe lagern.

51. ובנסע ist = und wenn aufbrechen soll. Aehnlich ist ובחנות zu fassen. Ueber Hiph. von ירד vom Auseinandernehmen der Stiftshütte, wodurch deren früher den Boden wohl berührende, aber aufrecht stehende Bretter in horizontale Lage gebracht werden, vgl. den Gebrauch von Kal Deut. 28, 52 vom Niedergerissenwerden der Mauer einer Stadt. Ueber זר vgl. zu Ex. 29, 33 und über קרב zu Ex. 28, 1. Letzteres ist Verbaladjektiv, eigentlich Partizip. Ein Partizip קֹרֵב gibt es nicht.

II.

2. Nach der Formulierung von V. 1 soll hier ein Rede JHVHs folgen, was aber keineswegs der Fall ist. Denn die Angabe des Resultats der Zählung zuerst bei jedem der Stämme, vgl. V. 4. 6. 8. 11. 13. 15. 19. 21. 23. 26. 28. 30, dann wiederum bei jeder Gruppe von Stämmen, die eine Fahne ausmacht, V. 9. 16. 24 und 31, und endlich V. 32 und 33 für das gesamte Volk, ist etwas, das in einer Rede JHVHs absolut unmöglich ist. Dieses Stück stammt aus einer andern Quelle als das vorhergehende und war ursprünglich eine andere Version vom Berichte der allgemeinen Zählung. Diese Version ist oder war in der Urquelle in Form einer Schilderung der Art und Weise der Lagerung und des Zuges, mit Angabe des Zahlenverhältnisses bei den verschiedenen Abteilungen und am Schlusse für das gesamte Volk. Ursprünglich war also der Sinn unseres Verses der: die Israeliten pflegten sich zu lagern ein jeder bei seinem Panier u. s. w. Und in diesem Sinne war jedes Verbum im ganzen Stücke gemeint, nämlich im Sinne eines klassischen Imperf., das eine gewohnheitsmässige Handlung oder einen solchen Zustand ausdrückt. Wegen der neuen Züge dieser Version, nämlich der Gruppierung unter vier verschiedenen Fahnen und wegen der festgesetzten Ordnung der einzelnen Stämme einer jeden Fahne und der gesamten Fahnen bei der Lagerung sowohl wie beim Zuge, wurde auch diese Version hier aufgenommen und mit einer Eingangs- und Schlussformel versehen,

wodurch sie zur Not zu einer Rede JHVHs umgestaltet wurde. In der jetzigen Gestalt unseres Stückes will jedes Impf. und Perf. consec. darin natürlich als Ausdruck eines Befehles verstanden werden.

באתת kann nicht heissen bei den Feldzeichen. Dafür ist weder אות noch ב hebräisch. Am sichersten fasst man אות hier nicht als gleichbedeutend mit דגל, sondern im Sinne von Abzeichen oder Devise auf den Fahnen und versteht ב von der Ursache. Dann erklärt באתת das vorherg. דגלו oder richtiger bloss das Suff. darin. Das Panier wurde einem das seine durch das Abzeichen oder die Devise seines Vaterhauses, das sich darauf befand. Uebersetzen lässt sich על דגלו באתת לבית אבתם: bei seiner Fahne, die durch das Abzeichen etc. zu erkennen ist.

17. Im ersten Halbvers ist der Ausdruck ונסע unmöglich, da bis jetzt die Lage des Heiligtums und des Levitenlagers unter den Lagern der übrigen Stämme noch nicht angegeben ist und die Lagerung, welche laut der Einleitung V. 2 in der Darstellung bei jedem der Stämme in erster Reihe in Betracht kommt, muss hier mit Bezug auf das Heiligtum und dessen Wächter, die Leviten, unbedingt ausgedrückt sein. Die Zugordnung kommt in diesem Stücke überall nur in zweiter Reihe in Betracht und wird daher bei jedem der vier Fahnen zuletzt, nach der Angabe der Lagerordnung, angegeben; vgl. Vb. 9. 16. 24, 31, an allen welchen Stellen das Verbum נסע übrigens im Imperf. nicht im Perf. ist, was hier auch berücksichtigt werden muss. Für ונסע lies וְנֶטַע = und die Aufpflanzung. Ueber die Verbindung dieses Nomens mit אהל vgl. den Gebrauch des Verbums נָטַע Dan. 11, 45. Der erste Halbvers bildet sonach einen Nominalsatz, welcher besagt, dass bei der Lagerung das aufgeschlagene Offenbarungszelt und das Levitenlager den Mittelpunkt der gesamten Lager einnahmen. Für מחנה liest man wohl besser ומחנה, doch kann die Konjunktion auch fehlen, wenn man מחנה הלוים als eine Art Apposition zu אהל מועד fasst. Der zweite Halbvers bezieht sich nur auf das Levitenlager, nicht auf die andern Lager, für deren jedes die Zugordnung ja besonders angegeben ist. Die andern Lager hatten nur in ihrer Fahne ihre festgesetzte Ordnung, auf die Ordnung der Einzelnen in ihrem Lager konnte es nicht ankommen. Bei den Leviten dagegen war es wegen ihres Dienstes am Heiligtum während der Lagerung und während des Zuges nötig, dass jeder Einzelne leicht zu finden sei, und darum hatte jeder Levite seinen festen Platz. Dies ist durch איש על ידו

ausgedrückt. Welcher Art hier die individuelle Ordnung war, konnte natürlich wegen der grossen Anzahl der Individuen nicht angegeben werden. לדגליהם ist nach dem, was oben gesagt wurde, selbstverständlich zu streichen, da die Leviten zu gar keiner Fahne gehörten und überhaupt ein einziger Stamm zu mehr als einer Fahne nicht gehören konnte. Das zu streichende Wort kam in den Text durch Missverständnis des Vorhergehenden, das fälschlich auf sämtliche Stämme bezogen wurde. — Das Heiligtum war im Mittelpunkt der Lager errichtet, um seine Entfernung von den anderen Punkten nach Möglichkeit zu äqualisieren. Die Leviten aber mussten als Diener und Wächter des Heiligtums in dessen Nähe ringsherum gelagert sein.

III.

1. Es ist für mich unbegreiflich, wie man hier unter תולדת Nachkommen verstehen kann, wenn man zugleich erwägt, dass in dieser Ueberschrift auch Moses genannt wird, während im Folgenden von den Nachkommen Moses keine Spur sich findet. Diese Schwierigkeit hat man wohl eingesehen, sucht sie aber zu beseitigen, indem man zum wohlfeilsten aller exegetischen Mittel greift und ומשה einfach streicht, ohne sich zu fragen, wie dieses Wort, wenn es nicht ursprünglich ist, in den Text kam, oder welche Absicht derjenige, der es hinzugefügt, dabei haben konnte, und welchen Sinn das Ganze dadurch erhalten sollte. Uebrigens ist die Sache durch die Streichung dieses Wortes noch nicht abgetan. Man müsste denn in der folgenden genealogischen Notiz auch den Ex. 6, 25 und in diesem Buche 25, 7 genannten Pinchas, Sohn Eleasars, Sohnes Aharons, unterbringen, der bei einer Aufzählung der Nachkommen Aharons keineswegs ausgelassen werden konnte. Tatsächlich heisst תולדת hier, wie die Zeitangabe im zweiten Halbvers zeigt, Geschehnisse, Erlebnisse; vgl. Gen. 2, 4 und 37, 2, und die Konjunktion in ומשה entspricht dem واو المعيّة der Araber. Danach ist der Sinn des Ganzen der: und dies ist, was dem Aharon von Moses widerfuhr. Hingewiesen wird hierdurch auf die auf Befehl JHVHs durch Moses vollbrachte Beigebung der Leviten als Gehilfen Aharons, die in seinem Amtsleben epochemachend war. Denn bis dahin war Aharon nur Vorgesetzter seiner eigenen Söhne, die ihm ohnehin als ihrem Vater untergeordnet und ergeben waren; von nun an aber stand ihm sein ganzer Stamm Levi zu Diensten. Moses aber wird hierbei als Faktor hervorgehoben wegen der spätern

Rebellion Korahs, um es begreiflich zu machen, weshalb jene Empörung hauptsächlich gegen Moses gerichtet war. Nur so erklärt sich die Weglassung von Pinchas im Folgenden. Denn V. 3 und V. 4 haben nur den Anschein einer aharonitischen genealogischen Tafel. Im Grunde aber bilden die beiden Verse ein Verzeichnis der zur Zeit existierenden Priester, die durch die Beigebung der Leviten als ihre Gehilfen in ihrem Amte befördert wurden, und in einem solchen Verzeichnis hat Pinchas, der nach 25, 13 dazumal noch nicht Priester war, logischer Weise keinen Platz. Sieh die Bemerkung zur letztgenannten Stelle.

3. המשחים וגו׳ bezweckt die Ausschliessung des oben genannten Pinchas, der sonst als Enkel Aharons in בני אהרן mitbegriffen wäre; vgl. Gen. 46, 15. 18. 22. 25, wo Kindeskinder ebenfalls Kinder genannt sind.

4. Das erste לפני יהוה ist nicht Ortsbestimmung, sondern = „auf Anordnung JHVHs“ und bezeichnet den Tod der beiden als Schickung JHVHs; vgl. zu Lev. 10, 2. Auch ist es sehr zweifelhaft, ob בהקרבם וגו׳ blosse Zeitangabe und nicht vielmehr Angabe des Grundes ist. In letzterem Falle wäre der Sinn: dafür dass sie u. s. w. Ueber אש זרה vgl. zu Ex. 30, 9. על פני heisst nicht „unter der Aufsicht“, sondern „einfach bei Lebzeiten“, vgl. zu Gen. 11, 28. Der fragliche Ausdruck hat also mit der untergeordneten Stellung welche die Söhne Aharons im Priesteramt ihrem Vater gegenüber einnahmen, nichts zu tun. Der Satz ובנים לא היו להם ist hinzugefügt und auch 1 Chr. 24, 2 wiederholt, weil man sonst den Eindruck erhalten könnte, dass die Betreffenden wohl Kinder hinterlassen hätten, die aber wegen der von JHVH selbst gerächten Schuld ihrer Väter von der Priesterschaft ausgeschlossen worden wären. Doch ist diese Vorsicht unnötig, denn die Unglücklichen starben gleich nach ihrer Weihe, weshalb die Kinder die sie zurückgelassen hätten, so wie so keine Priester gewesen wären; vgl. zu 25, 12.

6. Nach der Bemerkung zu Ex. 28, 1 heisst hier הקרב את מטה לוי erteile dem Stamme Levi Vorrechte. והעמדת אתו לפני וגו׳ ist = und stelle sie dem Priester Aharon zur Verfügung, d. i. gib sie ihm als Gehilfen bei. Ueber diese Bedeutung vgl. den Gebrauch von Kal von עמד mit לפני der Person 1 Sam. 16, 22. 1 K. 1, 2. 12, 8 und sieh zu Gen. 41, 46.

9. Die Wiederholung von נתונים hinter einander in derselben Bedeutung hat in dieser nüchternen, so zu sagen rein geschäftlichen

Rede JHVHs keinen Sinn. Für das erste dieser beiden Wörter ist נְתִינִים zu lesen und dieses als Prädikatsnomen zu fassen. Auch Esra 8, 17 weist das Kethib eine ähnliche Verschreibung auf. נתינים bezeichnet niedere Diener des Heiligtums. Als solche sind die Leviten den Priestern beigegeben. Der Zusatz מאת בני ישראל ist = aus den Israeliten und will die Leviten als subalterne Diener am Heiligtum von den spätern נתינים unterscheiden, die nichtisraelitischer Abkunft waren. Ueber מאת = מתוך vgl. 31, 3.

10. LXX bieten nach תפקד den Zusatz אל אהל מועד und hinter כהנתם, wie 18, 7, לכל דבר המזבח ולמבית לפרכת, welches beides wahrscheinlich wiederherzustellen ist. Bei dem uns vorliegenden Textbestand, hat תפקד gar kein Komplement und könnte daher höchstens heissen „du sollst zählen oder mustern“, was hier aber keinen Sinn gäbe. Wollte man wiederum den darauf folgenden Satz von תפקד abhängig machen, so müsste es wohl וְיִשְׁמְרוּ statt ושמרו heissen.

12. לקחתי hat Präsensbedeutung. Das Perf. wird in allen semitischen Sprachen so gebraucht, wenn mit dem gesprochenen Worte oder durch dasselbe zugleich die Handlung vollzogen ist; vgl. für das Hebräische Gen. 23, 11. 13 נתתי und Gen. 22, 16 נשבעתי. Der Ausdruck מתוך bezeichnet die höhere Stellung der beförderten Leviten dem gesamten Israel gegenüber, aus dem sie ausgehoben werden sollen; vgl. die Ausführung über Ex. 28, 1 gegen Ende.

13. Der zweite Halbvers bildet nur einen einzigen Satz, in dem אני bloss dazu dient, יהוה als Apposition zum Suff. in לי möglich zu machen; vgl. zu Lev. 22, 2. Dass an dieser Stelle das Verbum zwischen אני und לי tritt, ändert die Sache nicht; sieh die Bemerkung zu Ex. 29, 46 und K. zu Ps. 25, 7. Danach ist לי יהיו אני יהוה = mir, JHVH, gehören sie.

15. Man beachte, dass hier, wo nicht nur Personen im Mannesalter, sondern auch vier Wochen alte Knaben mitgezählt wurden, die Zählung durch פקד, nicht durch das sonstige נשא ראש ausgedrückt ist, und vergleiche darüber zu Ex. 30, 12. Wozu bei dieser Gelegenheit auch kleine Kinder mitgezählt werden, da, wie die Angabe der Lagerplätze, die Nennung der Oberhäupter und besonders die Dienstpflichten der Leviten (V. 23—26. 29—32. 35—38) zeigen, es sich lediglich um die Musterung der für den Dienst am Heiligtum in Betracht kommenden Jahrgänge der Leviten handelt, leuchtet keineswegs ein. Ohne Zweifel wird auch die Zählungsweise ursprünglich eine andere, den genannten Angaben gemässe gewesen sein. Sie wurde aber später wegen der oben V. 11—13 vorgetragenen

Ersatztheorie, die selbst nicht ursprünglich ist, umgeändert. Ueber מבן חדש וגו׳ vgl. zu Lev. 27, 6.

16. Für ויהיו :צוה ist: צוהו יהוה zu lesen. צוהו bietet auch Sam. und von יהוה haben sich Spuren in der Wiedergabe der LXX noch erhalten. Während על פי יהוה = „auf Geheiss JHVHs" nur ein ganz eigenmächtiges Handeln seitens Moses ausschliesst, soll durch das hinzugefügte כאשר צוהו יהוה die genaue Befolgung des Befehls in seinen Einzelheiten ausgedrückt werden. Ueber die Wiederholung von יהוה vgl. 8, 19 und Lev. 27, 20 die Wiederholung von בני ישראל, respekt. von השדה. Die Emphase mit der die genaue Ausführung des Befehls JHVHs in Betreff der in Rede stehenden Musterung hier in dieser Weise doppelt hervorgehoben wird, erklärt sich aus dem bösen Gewissen des Bearbeiters, der, wie oben gezeigt wurde, in eben diesen Befehl JHVHs tief eingegriffen und ihn nach seinem Geschmack zugestutzt hat.

17. Dass ויהיו hier gestrichen werden muss, ist schon oben gesagt worden. Ausserdem ist aber auch ואלה für אלה zu lesen. Das weggefallene Waw steckt in dem zu streichenden Worte.

26. לכל עבדתו, worin das Suff. auf das sowohl als Masc. wie als Fem. gebrauchte חצר sich bezieht, ist = kurz, sein gesamter Zubehör. Der Gebrauch von ל bei כל zur Ergänzung der Aufführung mehrerer Einzlheiten durch einen umfassenden Ausdruck ist so häufig, das es dafür wohl keines besondern Beleges bedarf. Ueber die spezielle Bedeutung von עבדה vgl. zu Ex. 27, 19.

28. קדש ist hier in engerem Sinne gebraucht und bezeichnet die wichtigsten heiligen Geräte, die dem Heiligtum seinen Charakter geben, vgl. die Aufführung zu V. 31.

31. Für עבדתו ist nach LXX und Sam. עבדתם zu lesen und das Nomen in dem zu V. 26 angegebenen Sinne zu verstehen. Das Suff. bezieht sich auf die Gesamtheit der im Vorhergehenden genannten Gegenstände, deren jeder seinen Zubehör hatte. Für וכל lesen einige Handschriften auch hier לכל, doch ist in diesem Zusammenhang jenes vorzuziehen.

32. Da ein Nomen wie פקדה, das eigentlich ein Abstractum ist, in die Stellung einer Apposition zu einem Personennamen nicht treten kann, so liest man besser פקדתו für פקדת oder noch besser ופקדתו. Dann bildet der zweite Halbvers einen vollständigen Nominalsatz für sich, dessen Sinn ist: und seines Amtes waren, die das Heiligtum zu besorgen hatten, d. i. über diese hatte er die Aufsicht oder Oberaufsicht. Gemeint sind die unmittelbar vorher

genannten Kehathiter, die allein V. 28 שמרי משמרת הקדש heissen. Der ganze Vers ist aber so wohl seinem Inhalt als seiner Stellung nach ein späterer und zwar sehr ungeschickter Einsatz. Uebrigens ist der Gegenstand der Oberaufsicht Eleasars 4, 16 ganz anders angegeben. Auffällig ist es, dass nur das Amt des נשיא הנשיאים, aber nicht auch das der נשאים angegeben ist; vgl. V. 24. 30. 35.

36. Ueber וכל עבדתו, worin das Suff. auf המשכן sich bezieht, sieh zu V. 26.

39. Die hier gegebene Gesamtzahl stimmt nicht mit den Sonderangaben bei den drei Levitenabteilungen. Denn die Zahl der Gersoniter war 7500, der Kehathiter 8600 und der Merariter 6200, vgl. V. 22. 28. 34, und das macht zusammen 22300. In Midrasch-rabba wird, um diese Schwierigkeit zu beseitigen, angenommen, dass bei der letzten Addierung die Erstgeborenen unter den Leviten, weil sie als solche zum Ersatz für die Erstgeborenen der Nichtleviten sich nicht eigneten, nicht mitgerechnet werden. Im Grunde aber wird wohl diese Inkongruenz auf einem Versehen des Bearbeiters beruhen, der im Interesse der Ersatztheorie mehr Erstgeborene als Leviten haben musste, um durch die Auslösung der überschüssigen Erstgeborenen mit Geld das genaue Verfahren bei diesem ganzen Prozess zu demonstrieren, im Eifer für die Sache aber übersah, dass das Resultat seiner Zusammenrechnung mit der Summe der einzelnen Posten nicht stimmt.

41. Ueber לי אני יהוה vgl. zu V. 13. Wie die Leviten selber Ersatz für die Erstgeborenen Israels sein sollen, so soll auch das Vieh der Leviten an die Stelle von dessen erstgeborenem Vieh treten. In welcher Weise dies geschehen soll, ob den Leviten ihr Vieh abzunehmen und JHVH zu weihen sei, ist nicht gesagt. Dieses Arrangement mit Bezug auf die Erstgeburt von Menschen und Vieh will aber jedenfalls ein permanentes sein. Wenn man nun erwägt, dass in sehr vielen anderen Stellen des Pentateuchs die Loskaufung der Erstgeborenen von Menschen und Vieh für alle Zukunft befohlen wird, muss man annehmen, dass die Ersatztheorie sehr spät entstand, als man unter dem Druck der Zeiten die Loskaufung bezw. die Abgabe der Erstgeburt als schwere Last zu empfinden anfing. Merkwürdiger Weise sehen die alten Rabbinen in diesem Ersatz nicht eine zeitgemässe Erleichterung für die Gemeinde, sondern eine Degradierung der Erstgeborenen. Die Rabbinen nahmen nämlich an, dass vor der Erbauung der Stiftshütte der Erstgeborene jeder Familie ihr Priester war und bei der Opferung auf

dem Familienaltar fungierte. Als aber die Erstgeborenen bei der Verehrung des goldenen Kalbes durch Opferung sich betätigten, während die Leviten JHVH treu blieben und für seine Sache kämpften, da habe JHVH die Erstgeborenen verworfen und sie durch die Leviten ersetzt; vgl. Sebachim 14, 4 und Midrasch-rabba Num. Par. 4. In dieser Annahme mag wohl der Punkt über den priesterlichen Charakter der Erstgeborenen in der ältern Zeit auf wirklicher Tradition beruhen. Was aber die nachmalige Stellung der Leviten betrifft, so haben die Rabbinen darüber nur phantasiert. Im alten Testament selbst ist der Ursprung der Leviten sehr dunkel, und es will fast scheinen, dass es einen Stamm Levi im alten Israel nie gegeben hat. Doch darüber vielleicht an anderer Stelle.

45. Der Sinn des zweiten Halbverses ist: und die Leviten sollen mir, JHVH, gehören; vgl. zu V. 13.

46. Für פדויי lies hier und V. 48 פְּדוּיֵי, als st. constr. von פְּדוּיִים, einem Subst. im Pl. nach der Form von כִּפּוּרִים.

49. Auch hier ist הַפְּדוּיִם für הפדיום zu lesen. Ueber die Verbindung כסף הפדוים vgl. Ex. 30, 16 כֶּסֶף הכפורים. Dagegen ist im zweiten Halbvers פְּדוּיֵי beizubehalten.

50. Sprich הַפְּדָיִם oder הַפְּדָיִם für הַפְּדִים und vgl. zu V. 44 und 49. Letzteres will eine Nebenform von פדיון sein; aber auch dann müsste das Wort הַפְּדָיִם gesprochen werden, denn Ps. 49, 9 ist פִּדְיוֹן im st. constr.; im st. absol. würde dieses Nomen פִּדָּיוֹן lauten, nach der Form von כִּלָּיוֹן, חִזָּיוֹן, גִּלָּיוֹן. Denn nur solche von Verben ל״ה abgeleiteten Nomina wie אֶבְיוֹן und עֶלְיוֹן die eigentlich Adjektiva sind, haben von Haus aus die Form קִטְלוֹן.

IV.

2. Hier ist der Ausdruck מתוך בני לוי, der bei den Gersonitern und Meraritern fehlt, vgl. V. 22 und 29, wohl zu beachten. Dieser Ausdruck ist an unserer Stelle hinzugefügt, weil es sich hier handelt um die Herausstreichung der Kehathiter aus der Gesamtheit der Leviten, d. i., um ihre Bevorzugung für den Dienst an dem eigentlichen Offenbarungszelt und den Geräten des Heiligtums, vgl. V. 4 und sieh zu 16, 10. Ueber diese Bedeutung von מתוך sieh zu 3, 12.

4. קדש הקדשים ist in diesem Zusammenhang nicht in seinem gewöhnlichen Sinne zu verstehen. Denn die meisten der Geräte, über welche die Kehathiter die Obhut hatten, befanden sich nicht

im Allerheiligsten, sondern in dem Teile des Heiligtums, der schlechtweg קדש hiess. Der Opferaltar, der nach 3, 31 ebenfalls in der Obhut der Kehathiter war, befand sich sogar im Vorhof, ausserhalb des eigentlichen Heiligtums. Gemeint sind hier unter קדש הקדשים sämtliche Geräte, die, in der vorgeschriebenen Weise in der Stiftshütte aufgestellt und geordnet, ihm den Charakter eines Heiligtums verliehen.

5. בנסע המחנה ist = wenn das Lager im Begriffe ist aufzubrechen; vgl. zu 10, 35. Bei der Umhüllung und Wegschaffung folgen die Geräte aufeinander in derselben Ordnung wie sie im Heiligtum aufgestellt und arrangiert wurden, zuerst die heilige Lade, dann der Tisch, darauf der Leuchter, hernach der kleinere Altar und ganz zuletzt der grössere Altar; vgl. V. 5—14 mit Ex. 40, 20—29. Sonderbarer Weise ist hier der Wasserbehälter ausgelassen.

6. Für כְּסוּי spricht man hier und V. 14 wohl besser כְּסוּי als Substantiv nach der Form von שִׁקּוּי Hos. 2, 7. Pr. 3, 8, doch kann die überlieferte Aussprache zur Not beibehalten werden. Denn, da כסה nicht nur das zu Bedeckende, sondern auch die Decke selbst zum Objekt haben kann, mag auch dessen Part. pass. etwas bezeichnen, das als Decke gebraucht wird. Vorzuziehen aber ist, wie gesagt, die hier vorgeschlagene Aussprache wegen der nähern Bestimmung des fraglichen Substantivs durch ein anderes im Genetiv. Denn כְּסוּי עור im Sinne von „etwas aus Fell Bestehendes und als Decke Dienendes“ scheint mir eine Ausdrucksweise zu sein, die über die Grenzen des Möglichen in der Sprache geht. עליו ist = darüber ringsherum, dagegen bezeichnet מלמעלה, wie der Gebrauch von פרש zeigt, nur den Raum der oberen Fläche. Die Tachašfelldecke war also eigentlich ein Ueberzug, der den ganzen Gegenstand barg, während die Purpurdecke nur über die obere Fläche ausgebreitet wurde. Danach muss man sich in dem Ueberzug an den Seiten Oeffnungen denken für die Ringe, durch welche die Tragstangen hindurchgingen, sodass die letzteren hineingesteckt werden konnten. Dasselbe gilt auch im Folgenden mit Bezug auf die anderen Geräte, die Ringe für Tragestangen hatten, nämlich den Tisch und die beiden Altäre. Dass בגד nicht nur ein zugeschnittenes und aufgenähtes Kleid, sondern, wie arab. ثوب, auch ein Tuch und sogar bloss Tuch vom Stücke bezeichnet, ist schon früher einmal bemerkt worden. Im Unterschied von allen anderen Geräten, deren oberste Decke aus Tachašfell war, vgl. V. 8. 11. 14, war diese Decke bei

der Lade aus Purpur, um sie, das heiligste aller Geräte, leicht kenntlich zu machen und so unbefugte Berührung desselben zu vermeiden; vgl. Midrasch-rabba Num. Par. 14.

7. Höchst charakteristisch ist es, dass das Tischgeschirr nebst den Schaubroten auch während des Zuges auf dem Tische blieb. Ob das Volk lagerte oder auf dem Zuge war, die Gottheit musste ihr Mahl haben; sieh zu Lev. 24, 6.

11. Ueber den Unterschied zwischen ופרשו בגד וגו' und וכסה אתו במכסה vgl. zu V. 6. כסה heisst in diesem Stücke eigentlich einpacken.

15. קדש bezeichnet die heiligen Geräte selbst und כלי הקדש ihren Zubehör; sieh V. 7. 10. 14. Die Worte ולא יגעו אל הקדש sagen uns, was man in der Sprache des Gesetzes unter Berührung zu verstehen hat. Denn hier kann nur von der unmittelbaren Berührung der nackten Gegenstände die Rede sein, da die Berührung der umhüllten oder eingepackten Geräte durch diejenigen, die sie zu tragen hatten, unmöglich vermieden werden konnte.

18. אל תכריתו ist = sorget dafür, dass sie nicht umkommen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu 11, 11.

19. נגש, sonst anders, ist hier wie 1 Sam. 9, 18 und 30, 21 mit dem Acc. konstruiert. Bei dieser Konstruktion bezeichnet das Verbum das dichte Herantreten ans Objekt.

20. ולא יבאו וגו' ist hier dem ואחרי כן יבאו in V. 15 entgegengesetzt. Die Leviten sollen sich erst nach der Verpackung der heiligen Geräte an Ort und Stelle einfinden und nicht vorher, wo sie sehen könnten u. s. w. Was כבלע betrifft, so hat בלע, wie es in diesem Ausdruck gebraucht ist, mit dem gleichlautenden Verbum, welches verschlingen heisst, absolut nichts zu tun, sondern hängt etymologisch mit dem arab. بلغ = durchdringen, hingelangen zusammen. Dieses בלע, dem im Parallelismus von Ps. 55, 10 פלג entspricht, heisst ebenso wie letzteres Verbum eigentlich teilen, doch beschränkt es sich im Sprachgebrauch auf die Teilung von etwas, das nur als Ganzes seinen Wert hat, und das durch Zerstückelung so gut wie vernichtet wird. Daraus entsteht erst der Begriff des Verderbens und Vernichtens im Allgemeinen, den dieses Verbum in sich birgt. Die Idee, dass כבלע hier so viel sei wie: einen Augenblick, wurde im Kopfe von Gesenius ausgeheckt. Gesenius glaubte, durch Ergänzung von רק Speichel diesen Sinn zu erhalten. Buhl, der fortschreiten und nicht da stehen bleiben will, wo ihn Gesenius hingestellt, lässt neuerdings den Speichel fahren,

hält sich trockner Weise an das blosse Schlingen und gewinnt ihm allein denselben Sinn ab. Aber davon kann sich nur der ungeübte Leser täuschen lassen. Denn erstens wird das Schlingen stets nur durch Kal, niemals durch Piel von בלע ausgedrückt. Dann ist überhaupt eine solche oder irgend welche Angabe der Dauer der Handlung, hier wo es sich lediglich um sehen oder nicht sehen handeln kann, durchaus nicht am Platze. Ausserdem konnte der Anblick der heiligen Dinge denen, die sie zu tragen hatten, unmöglich verboten werden. Endlich ist es nicht war, dass hier am Schlusse unseres Stückes von den heiligen Dingen die Rede ist. Wenn diese gemeint wären, müsste der betreffende Ausdruck wie V. 15 את הקדש ואת כלי הקדש lauten. Zum richtigen Verständnis dieser Stelle gelangt man, wenn man erwägt, dass das Verbot nur das Hochheilige, das heisst, wie bereits oben bemerkt, die Summe alles dessen, was der Stiftshütte den Charakter eines Heiligtums verleiht, und die Kehathiter betrifft, die es auf dem Zuge zu tragen hatten. Die Sache ist nun die. Im Unterschied von den Bestandteilen der Stiftshütte selbst, werden dessen heilige Geräte, die ihm den Charakter eines Heiligtums gaben, beim Aufbruch eingepackt. Doch wurde nach V. 5 das Wegschaffen und Verpacken dieser heiligen Dinge nicht den Kehathitern, die sie auf dem Zuge zu tragen hatten, sondern Aharon und seinen Söhnen überlassen. Die Kehathiter sollten nicht sehen כבלע את הקדש, d. i., wie man das A r r a n g e m e n t des Heiligtums z e r s t ö r t. Tatsächlich waren die Zerstörung des innern Arrangements des Heiligtums und die Verpackung der heiligen Geräte, die, an Ort und Stelle nach Vorschrift geordnet, dem Ganzen seinen Charakter verliehen, ein Anblick, den nur die Priester vertragen konnten. Dem niedern Klerus würde ein solcher Anblick alle Achtung vor dem Heiligtum benommen haben. Ungefähr so fasst unsere Stelle auch eine talmudische Autorität aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts; sieh Joma 54 a, wo es zur Erklärung des Ausdrucks כבלע את הקדש heisst בשעת הכנסת כלים לנרתיק שלהם, d. i., während die heiligen Geräte in ihre Ueberzüge getan wurden.

27. Da im ersten Halbvers von Aharon und seinen Söhnen in der dritten Person gesprochen wird, so hat ופקדתֶּם im zweiten keinen Sinn, weil für die Anrede nur Moses allein übrig bleibt. Aus diesem Grunde muss man וּפְקַדְתֶּם lesen und das Suff. darin auf אהרן ובניו beziehen, während das Suff. in עלהם auf die Gersoniter geht. Aber dann muss auch את, welches zwei Handschriften nicht

haben, gestrichen worden. An במשמרת dagegen ist trotz LXX, die בשמות dafür bieten, nichts zu ändern. Der Sinn des zweiten Halbverses ist dann: und ihre Oberaufsicht über diese soll sich erstrecken über alles, was sie beim Transport zu leisten haben; vgl. zu V. 32. Auffällig ist hier die Nennung Aharons in Verbindung mit der Oberaufsicht, da im Vorhergehenden und im Folgenden seine Söhne oder richtiger nur einer von ihnen, Ithamar, als Oberaufseher genannt wird; vgl. V. 28 und 33.

32. בשמות ist = namentlich, mit ausdrücklicher Benennung jeder Person. Für תפקדו ist wohl nach V. 29 und 30 תפקד zu lesen. כלי משמרת aber ist keine hebräische Verbindung. Für כלי hatte der Text ursprünglich כל, welches Sam. auch bietet. כל משמרת משאם ist dasselbe wie משמרת כל משאם, welches wir in der Bemerkung zu V. 27 vorgeschlagen haben; vgl. den häufigen Ausdruck על פני כל הארץ, wofür es ein einziges Mal, Gen. 41, 56, על כל פני הארץ heisst. Moses soll sich also nicht damit begnügen, den betreffenden Dienst in seiner Gesamtheit der gesamten Levitenabteilung der Gersoniter anzuweisen, sondern er muss jedem von ihnen seinen speziellen Teil am Dienste bestimmen.

36. Kinder und Greise mitgerechnet, belief sich die Zahl der männlichen Kehathiter nach 3, 28 auf 8600. Danach ist hier die Zahl ihrer Dienstfähigen sehr gering, namentlich wenn man von den Vätern absieht. Dagegen ist bei den Meraritern die V. 44 angegebene Zahl ihrer Dienstfähigen im Vergleich zu ihrer Gesamtzahl 3, 34 bedeutend hoch. Zwischen diesen beiden Zahlenverhältnissen liegt das der Gersoniter wie es sich durch den Vergleich von V. 40 mit 3, 22 ergibt. Diese Verschiedenheit der Zahlenverhältnisse hat man sich zu erklären aus der Verschiedenheit des Grades der Heiligkeit bei den Teilen des gesamten Heiligtums, die den verschiedenen Abteilungen der Leviten für den Transport anvertraut waren. Mit je heiligeren Gegenständen eine Levitenabteilung hantierte, desto lebensgefährlicher für sie denkt sich der Verfasser ihren Dienst, und desto geringer schlägt er daher die Zahl ihrer Dienstfähigen an im Vergleich zu ihrer Gesamtzahl. In dieser Hinsicht kommen die Kehathiter nach V. 18. 20 und 3, 3 in erster Reihe; nach ihnen kommen die Gersoniter und dann die Merariter; vgl. Midrasch-rabba Num. Par. 3. Für uns leuchtet diese Vorstellung freilich nur insofern ein, als die Kehathiter in Betracht kommen, denen der Transport der gesamten innern Einrichtung des Heiligtums oblag, während es uns unbegreiflich erscheinen muss,

warum z. B. die von den Gersonitern transportierte Decke der Stiftshütte heiliger war als ihre Bretter, deren Transport den Meraritern zufiel.

37. Streiche משה ואהרן, welches sich mit ביד משה durchaus nicht verträgt. Das Subjekt zu פקד ist dann unbestimmt und = man; vgl. V. 49.

49. Weder an ופקדיו noch an אשר ist etwas zu ändern, nur muss das Suff. in ersterem auf das unbestimmte Subjekt von פקד bezogen werden. Zur Ausdrucksweise vgl. 26, 63 פקודי משה. Der Sinn des zweiten Halbverses ist dann der: und die man (für die verschiedenen Dienstleistungen und Hantierungen) anstellte, waren die nämlichen, die JHVH dem Mose befohlen hatte; vgl. zu V. 32.

V.

2. Nach der Bemerkung zu Lev. 14, 2 bezeichnet צרוע nicht eine Person, die positiv für aussätzig erklärt worden ist, sondern eine solche, die auf den Verdacht der Aussätzigkeit hin bis auf auf Weiteres isoliert werden muss; vgl. die in Jalkût zur Stelle aus Sifrê Zutta angeführte Erklärung des fraglichen Ausdrucks. Für Fälle ausgesprochenen Aussatzes versteht sich diese Vorschrift von selbst. Unsere Vorschrift weicht also von der Lev. 13, 4 ab, denn nach letzterer fand die vorläufige Isolierung oder Absperrung nicht ausserhalb des Lagers statt; sieh zu 12, 14.

3. Aus מחניהם deduzierte man später, dass Jerusalem mit seiner unmittelbaren Umgebung in Bezug auf die Heiligkeit in drei Distrikte eingeteilt war, in מחנה כהנה, מחנה לויה und מחנה ישראל; vgl. Tosifta Kelim Kap. 9. Aber unser Ausdruck braucht nicht notwendig ein Plural zu sein. Denn bei dergleichen von Verba ל״ה abgeleiteten Substantiven zeigt sich das Jod vor Suffixen zuweilen auch im Sing.; vgl. z. B. Pr. 3, 28 das Ketbib לרעיך, das unmöglich ein Pl. sein will, da von רע = Nächster der Plural sonst nirgends vorkommt und auch nicht denkbar ist. Besonders zeigt sich da dieses Jod bei מחנה und מעשה, von denen trotz ihres so häufigen Gebrauchs מחָנֶם und מעשֶׂם nirgends vorkommen, woraus klar wird, dass מחניהם und מעשיהם manchmal Singulare sind. אשר bezieht sich auf מחניהם, aber das Suff. in בתוכם geht auf בני ישראל.

6. מכל חטאת האדם pflegt man zu übersetzen „irgend eine der Sünden, wie sie von Menschen begangen wird“. Aber eine solche nähere Beschreibung der Sünde wäre völlig überflüssig, weil nach

jüdischer Vorstellung Engel der Sünde unfähig sind. Ausserdem kann es sich hier nicht handeln um irgend eine der Sünden, wie sie von Menschen begangen wird; denn nicht alle solche Sünden erfordern den V. 8 vorausgesetzten איל הכפורים. Wenn man nun dazu noch erwägt, dass V. 7 und 8 nicht von einem blossen Vergehen gegen die Religion oder den Kultus die Rede ist, sondern von einer solchen Sünde, die zugleich eine Unbill gegen den Nächsten ist, so muss man unter חטאת האדם Vergehen gegen einen Mitmenschen verstehen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. K. zu Ps. 99, 8. Mit למעל מעל ביהוה will danach nicht gesagt sein, dass eine Unbill gegen einen Menschen an sich zugleich ein Vergehen gegen JHVH sei, denn dieser Aspekt der Sünde kann nicht durch מעל ביהוה bezeichnet werden. Dafür müsste es heissen לַחֲטֹא ליהוה: vgl. Gen. 39, 9. Zur Untreue gegen JHVH führt das Unrecht gegen einen Menschen, wenn der Schuldige seine Schuld durch einen Eid bei JHVH ableugnet; vgl. Lev. 5, 21—25. ואשמה הנפש ההיא ist nach einer frühern Bemerkung = und eine solche Person kommt zur Reue, wörtlich fühlt sich schuldig.

7. Sehr richtig ist hier im Unterschied von Lev. 5, 5 והתודו את חטאתם von dem Vorhergehenden durch die Versabteilung getrennt, weil hier nicht von dem auf das Bewusstwerden der Schuld folgenden Selbstgeständnis die Rede ist, sondern vorgeschrieben wird, dass der Schuldige vor dem, der von der Unbill betroffen wurde, seine Schuld bekennen und sagen soll, Bruder ich habe dir Unrecht getan. Ueber בראשו vgl. zu Lev. 5, 24.

8. Nach dem überlieferten Texte ist man gezwungen, anzunehmen, dass hier eine Bestimmung für den Fall vorliegt, wo der Geschädigte inzwischen verstorben ist, ohne irgend welche Erben zu hinterlassen. Aber danach fehlt die Hauptsache, denn vom Tode des Geschädigten ist hier nichts gesagt; er müsste denn vorausgesetzt werden, und eine solche stillschweigende Voraussetzung ist in einem Gesetze nicht anzunehmen. Dann kann auch der Erbe durch גֹּאֵל nicht bezeichnet werden. In den 27, 8—10 enthaltenen Gesetzen betreffend Erbschaften kommt der Ausdruck גאל nicht vor. Endlich ist, wie Baba-kamma 109a richtig bemerkt wird, ein Fall, wo ein Israelit gar keinen Verwandten hat, nicht denkbar. Anders ist der Fall Lev. 25, 26. Dort handelt es sich um eine Pflicht, für deren Erfüllung eine gewisse Geldsumme erfordorlich ist, und da mag es wohl vorkommen, dass sich kein Goël findet, der das nötige Geld aufbringen kann. Hier aber, wo es sich um

ein Recht des Goël handelt, ist das Nichtvorhandensein eines Goël undenkbar. Für גאל lies שׁאל = Kläger, jemand der eine Forderung erhebt oder geltend macht, und vgl. K. zu Ps. 35, 11. Unter אישׁ aber ist der Schuldige, nicht der Geschädigte zu verstehen. Danach ist hier ohne jede stillschweigende Voraussetzung von dem seltenen, aber wohl möglichen Fall die Rede, wo der Geschädigte entweder auf sein Recht verzichtet oder aus Hass den Schuldigen von der Last der Schuld nicht befreien will und darum die angebotene Erstattung ausschlägt. In diesem Falle darf der Schuldige nach unserer Vorschrift das ungerechte Gut nicht selber behalten. Soll seine Schuld getilgt werden, muss der Schuldige den Betrag JHVH zukommen lassen, aus dessen Hand der Priester es erhält. Die Kirche kann bekanntlich ungerechtes Gut verdauen. — Für יכפר liest man nach Ex. 29, 33 ungleich besser יְכֻפַּר. Anders Lev. 7, 7, wo die aktive Form wegen des genannten Subjekts nötig ist. Allerdings scheint die massor. Aussprache des Verbums auch hier vorauszusetzen, dass das Subjekt dazu aus dem vorausg. לכהן zu ergänzen sei, doch ist diese Voraussetzung unbegründet.

10. Im ersten Halbvers ist unter אישׁ irgend ein Priester zu verstehen und את Präposition, nicht nota acc., während das Suff. in קדשׁיו objektivisch gefasst werden muss. Der Sinn ist danach wörtlich der: jeder Priester verhält sich zu den Fleischresten der Opfer, bei denen er fungiert hat, so, dass sie ihm gehören. Im zweiten Halbvers ist nicht mehr vom Opferfleisch, sondern von andern Abgaben an den Priester die Rede.

13. ונסתרה hat reflexive Bedeutung, und והיא נטמאה bildet einen Umstandssatz, sodass der Sinn des Ganzen der ist: und sie selbst hält sich, d. i., ihren Fall, geheim, obgleich sie sich vergangen hat. Die rabbinische Fassung, wonach ונסתרה auf das Alleinsein der Frau mit dem Geliebten Bezug hat, ist sprachlich ausgeschlossen. והיא לא נתפשׂה heisst nicht „und sie wurde dabei nicht ertappt“, wie der Satz neuerdings gemeinhin gedeutet wird, denn danach wäre dieser Zusatz neben ועד אין בה völlig überflüssig. Auch würde es dann auch נִמְצְאָה statt נתפשׂה heissen. Der Sinn ist: und es wurde ihr nicht Gewalt angetan, d. i. sie stand dem fremden Manne zu Willen; vgl. Gen. 39, 12 und besonders Deut. 22, 28, wie auch Sifrê zu unserer Stelle.

14. ועבר עליו kann wohl heissen, es bemächtigt sich sein, wird seiner Herr; vgl. zu Hos. 10, 11. Doch scheint mir, dass der Text hier ursprünglich וְנִבַר für ועבר las.

15. כי מנחת קנאת וגו׳ will offenbar Motivierung des unmittelbar Vorhergehenden sein, und in einer solchen kann מזכרת עון nicht heissen „ein Opfer, das den Zweck hat, die Schuld des Weibes bei JHVH in Erinnerung zu bringen und ihn dadurch zu einem Urteil zu provozieren“, weil es nicht einleuchtet, wie dieser Zweck der Mincha mit ihrer vorgeschriebenen Beschaffenheit etwas zu tun haben kann. Ausserdem ist ja die Schuld zweifelhaft. Die Annahme, dass in diesem Stücke zwei verschiedene Thoroth verquickt sind, ändert die Sache nicht. Denn in keiner dieser beiden Thoroth kann es sich um einen Fall unzweifelhaften Ehebruches gehandelt haben, weil die schuldige Frau in einem solchen Falle ohne weiteres mit dem Tode bestraft wurde; vgl. Lev. 20, 10. Der Ausdruck עון ist hier nicht speziell auf die Sünde des betreffenden Weibes zu beziehen, sondern von dergleichen Sünden im Allgemeinen zu verstehen. Das Opfer soll bei dieser Gelegenheit den Luxus von Oel und Weihrauch entbehren, weil der Vorfall, an die Existenz der Sünde des Ehebruchs überhaupt erinnernd, JHVH betrübt und er in seiner Betrübnis sich solchen Luxus versagt. Der Gedanke an die Sünde des Ehebruches mochte JHVH ganz besonders betrüben, weil er ihm die häufige Untreue Israels gegen ihn in Erinnerung brachte. Denn bekanntlich dachte man sich seit dem Propheten Hosea das Verhältnis zwischen JHVH und seinem Volke unter dem Bilde der Ehe. So gefasst, ist die Motivierung der hier enthaltenen Vorschrift ganz im Geiste des Judentums. Diese Mincha, die in JHVH traurige Erinnerungen erweckt, soll trocken sein und weder Oel noch Weihrauch enthalten, wie der um einen Toten Trauernde bis das Begräbnis vorüber ist des Fleisch- und Weingenusses sich enthalten muss, vgl. Jeruschalmi Berachoth Kap. 3, Hal. 1.

17. Unter מים קדשים ist nichts mehr zu verstehen als Wasser, das dem Wasserbehälter des Heiligtums entnommen worden ist; vgl. Sifrê und Sota 2, 2. Was בכלי חרש betrifft, so meint Baentsch, ein irdenes Gefäss sei deshalb gewählt worden, weil das Gefäss hinterher vernichtet wurde, denn dadurch, dass das Bitterwasser darin gewesen, wäre es zu jedem weitern Gebrauch untauglich geworden. Allein die Vernichtung des Gefässes ist nicht vorgeschrieben; vielmehr lässt sich annehmen, dass dasselbe Gefäss solange demselben Zwecke diente, bis es zufällig zerbrach. Das irdene Gefäss ist hier ein Seitenstück zu dem Gerstenmehl dieser Mincha und zur Abwesenheit von Oel und Weihrauch bei deren Zubereitung. Das Grässliche der Tat, deren das Weib verdächtigt ist, verbietet den

Gebrauch alles Feinen bei den Riten des Ordals. Dies ist auch die Erklärung des Rabbi Simon ben Gamliel, soweit das Gerstenmehl der Mincha in Betracht kommt; vgl. Sifrê zur Stelle und Sota 2, 1.

18. פרע, mit Bezug auf das Haar gebraucht, heisst nicht lösen, sondern in Unordnung bringen. מנחת קנאת היא bildet nicht einen vollständigen Satz für sich sondern ist Apposition zu מנחת הזכרון. Denn היא ist hier nicht ein persönliches Fürwort, sondern so viel wie ההיא, ist also pron. demonstr.; vgl. Micha 7, 12. Nur so erklärt es sich, dass LXX dieses היא nicht zum Ausdruck bringen, sondern statt dessen so wiedergeben, wie wenn קנאת den Artikel hätte. Danach ist der fragliche Ausdruck = diese Eifersuchtsmincha.

Die Schwankungen in der Bezeichnung des Ordalwassers, das bald מי המרים, bald מים המאררים, auch המים המרים המאררים heisst, erwecken den Verdacht, das keine dieser Benennungen die ursprünglich ist. Wir haben hier ohne Zweifel eine jüngere Bearbeitung eines ältern Stückes, wobei vielleicht, wie allgemein vermutet wird, zwei verschiedene Versionen verquickt wurden.

Das würde die Verschiedenheit in der Bezeichnung des Wassers erklären. Die ältere Bezeichnung scheint mir in המרים zu stecken. Ich sage, die ältere Bezeichnung scheint in letzterem Ausdruck zu stecken, weil er uns kaum in seiner Ursprünglichkeit erhalten ist. Sam. hat המארים für המרים. Dieser Umstand und das Ungrammatische der Verbindung מי המרים, worin das Subst. gegen die Regel im st. constr. zum Adjektiv steht, wie auch die Erwägung, dass Bitterwasser hier eine zu vage und inadäquate Bezeichnung ist, legen die Vermutung nahe, dass es für המארים in der Urquelle האורים hiess, woraus zunächst in der Bearbeitung durch falsche Kombination mit ארר, der Ausdruck המאררים und aus diesem wiederum später המרים entstand. Das ursprüngliche מי האורים hiess Orakelwasser. Ueber אורים ohne תֻמים als Bezeichnung des Orakels vgl. 27,21 und 1 Sam. 28,6. Nach dieser Bezeichnung des Ordalwassers muss aber die ganze Prozedur ursprünglich eine andere und zwar so gewesen sein, dass dabei das Orakel lediglich über die Schuld des verdächtigen Weibes entschied, während deren Bestrafung der Gemeinde überlassen wurde. Welche Rolle das Wasser ursprünglich dabei spielte, lässt sich freilich nicht bestimmt sagen. Möglich ist, dass das Wasser lediglich zu den Riten gehörte, deren Vollzug für eine erfolgreiche Befragung des Orakels nötig war.

19. תחת אישך heisst nichts mehr als „seitdem du mit deinem Gatten verheiratet bist“.

21. Im zweiten Halbvers scheinen die Ausdrücke בטנך צבה und ירכך נפלת bei Anlegung der letzten Hand irgend wie ihre Stellung gewechselt zu haben, vielleicht nur aus Versehen; vgl. die Folge V. 22 und 27. Für צבה ist, dem נפלת entsprechend, צָבָה als Partizip zu sprechen. Gewöhnlich versteht man unter diesem Fluche das Schwinden der Hüfte und das Anschwellen des Bauches. Aber נפל heisst nie schwinden, und für das nur in diesem Stücke vorkommende צבה lässt sich die Bedeutung „anschwellen“ durch keine Analogie in den verwandten Sprachen begründen. Der Gebrauch dieses Verbums in der angeblichen Bedeutung in der Mischna allein ist in einem solchen Falle nicht massgebend, da in der Mischna, wie schon früher bemerkt, der Gebrauch so manchen Wortes auf dessen verkannter Bedeutung in der Bibel beruht. Im A. T. wird von dem Anschwellen eines andern Körperteils בָּצֵק, nicht צבה gebraucht; vgl. Deut. 8, 4 und Neh. 9, 21. Im Syr. heisst ܨܒܐ an etwas Gefallen haben, es wollen; auch das diesem entsprechende arab. صبا heisst lieben dem Objekt geneigt sein. Von diesem Begriff allein muss die Erklärung unseres צבה ausgehen. Ein williger Leib kann so viel sein wie ein Mutterleib, welcher der Befruchtung entgegenkommt und leicht empfängt. Dies für sich ist freilich kein Fluch, aber es wird zum Fluche durch den hier damit verbundenen Fluch. Denn ירך bezeichnet an dieser Stelle das Embryo, und ירך נפלת so viel wie Fehlgeburt. Diese Bedeutung von ירך hat sich mit einer nur geringen Schattierung erhalten in dem talmudischen Grundsatz עֻבָּר יֶרֶךְ אמו das Embryo ist ein Teil der mütterlichen Körpers; vgl. Gittin 23 b. Dass נָפַל von der Fehlgeburt gebraucht wurde, zeigt der Gebrauch von Hiph. dieses Verbums in der Mischna und der Gebrauch von נֵפֶל im A. T. Sonach besteht hier der Fluch darin, dass das schuldige Weib trotz leichter Empfängnis kein lebendiges Kind zur Welt bringen soll. Das ist viel betrübender als völlige Unfruchtbarkeit des Leibes, die keine Empfängnis zulässt. Diesem Fluche entgegengesetzt ist ונזרעה זרע in V. 28; vgl. zu dieser Stelle.

22. Sprich לַצְבּוֹת und לַנְפִּל als Kal und fasse die darauf folg. Substantiva als Subjekt.

24. בוא fasst man hier gewöhnlich im Sinne von Eindringen, indem man an die verderbliche Kraft des Wassers denkt. Aber das ist ein Irrtum, denn dieses Verbum wird auch gebraucht vom

Eintritt jeder noch so harmlosen Nahrung in den Magen; vgl. Gen. 41, 21. Das ל in למרים bezeichnet den acc. modi.

28. ונזרעה זרע heisst nicht: sie wird schwanger werden oder empfangen, sondern ihre Empfängnis wird sich zur Geburt entwickeln, das heisst, sie wird ein lebendiges Kind zur Welt bringen; vgl. zu V. 21. Ueber die Ausdrucksweise lässt sich Jer. 31, 27 vergleichen.

VI.

2. Für יַפְלִא ist יַפְלִא zu sprechen und die Bemerkung zu Lev. 27, 2 zu vergleichen. Die Aussprache des Verbums als Hiph. an beiden Stellen ist übrigens sehr alt; vgl, Sifré zu unserer Stelle, wo es heisst מה הפלאה האמורה להלן וגו׳ אף הפלאה האמורה כאן; denn das Verbalnomen הפלאה ist eine Hiphilform. Während הזיר im folg. Verse mit מן der Sache konstruiert ist, drückt ל hier die Beziehung zur Gottheit aus, der zu Ehren das Gelübde der speziellen Enthaltsamkeit gelobt wird. ליהוה bezeichnet also den Zweck und beschreibt das Motiv des Gelübdes als ein religiöses. Wofern das Motiv nicht ein religiöses ist, ist der Betreffende nicht Naziräer im eigentlichen Sinne, und das Gesetz kümmert sich um sein Gelübde nur insofern, als es seine Erfüllung wie die irgend eines Gelübdes anderer Art fordert, während die Opfer und die Riten wegfallen.

3. Die Verbindung גפן יין kommt nur in dieser kultischen Bestimmung vor. Sie zeigt, dass גפן ohne nähere Beschreibung nicht nur den Weinstock, sondern auch jedes andere ihm ähnliche Rankengewächs bezeichnen kann; vgl. 2 K. 4, 39.

5. Streiche nach mehreren Handschriften נדר und vgl. V. 8. 12. 13. Das zu streichende Wort mag durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden sein. Für קָדֹשׁ sprich hier und V. 8 קֹדֶשׁ und vgl. Lev. 21, 6. Dort handelt es sich um die Priester, hier um den Naziräer, und die Ausdrucksweise ist bei beiden gleich, weil das Naziräat einen gewissen priesterlichen Aspekt hat, vgl. Sifrê zu unserem Buche, Piska 23 und 26.

6. Diese Observanz fehlt Ri. 13, 4. 6 und 14. Dort ist wohl das Essen unreiner Speisen, nicht aber die Berührung jeder Leiche untersagt. Daraus darf man jedoch nicht schliessen, dass unsere Observanz ein jüngeres Element im Naziräat sei. Denn an jener Stelle handelt es sich nicht wie hier um zeitweiliges, sondern um lebenslängliches Naziräat, und da ist es natürlich, dass eine Rigorosität, die, weil sie die Beteiligung an den Obsequien von Vater

und Mutter unmöglich machte, besonders beschwerlich war, aus Rücksicht für das menschliche Gefühl weggelassen ist.

7. נזר ist hier und V. 9 = Diadem. Diese Ausdrucksweise erinnert wiederum an den priesterlichen oder vielmehr hohepriesterlichen Aspekt des Naziräats; vgl. 21, 12. Der Haarwuchs des Naziräers ist das einzige äusserliche Kennzeichen seiner Weihe, und wird darum das zu Ehren seines Gottes getragene Diadem genannt. Ueber קדש vgl. zu v. 5.

9. Das Suff. in נזרו bezieht sich auf JHVH; vgl. V. 7 נזר אלהיו. Hier in Verbindung mit ראש kann נזר nur den an jener Stelle angegebenen Sinn haben und ראש נזרו so viel sein wie das Haupt, das ihm — JHVH — zu Ehren ein Diadem trägt.

12. Für den Gebrauch von נפל im zweiten Halbvers sind zwei verschiedene Erklärungen möglich. יפלו kann aus יפלו ארצה in seinem idiomatischen Sinne verkürzt sein, vgl. 1 K. 8, 56 gegen 2 K. 10, 10, oder das Verbum ist in dem zu 5, 21 angegebenen Sinne zu verstehen. Nach letzterer Fassung wäre von den abrupt zu einem zwecklosen Ende gekommenen Tagen der Observanzen wie von einer Fehlgeburt gesprochen. Erstere Fassung scheint mir die natürlichere zu sein. Jedenfalls aber will mit dem Ausdruck gesagt sein, dass die in Rede stehenden Tage für die im Gelübde genannte Dauer des Naziräats nicht in Betracht kommen.

13. An יביא אתו ist nichts zu ändern oder auszusetzen. Subjekt zum Verbum ist der Naziräer, und אתו bezieht sich auf das vorherg. נזרו, bei welcher Beziehung man an die zu V. 9 angegebene Bedeutung von נזר zu denken hat. Die Angabe der Wörterbücher, dass נזר überhaupt jedes ungeschorene Kopfhaar bezeichnen kann, ist, wie zu Jer. 7, 29 gezeigt werden soll, nicht richtig. Selbst der Haarwuchs des Naziräers wird nicht schlechtweg durch נזר ausgedrückt, wo es sich um dessen Abscheren handelt; vgl. V. 9. 18. Der Naziräer soll seinen Haarwuchs bringen ist so viel wie: er soll kommen, ehe er ihn abschert; vgl. K. zu Ps. 90, 12. Das Haar des Näziräers musste nach V. 18 am Eingang des Heiligtums abgeschoren werden.

18. Im Vorhof des Heiligtums wurde das Fleisch der Schelamimopfer gekocht, vgl. Ez. 46, 24, und dort wurde das eben daselbst abgeschnittene Haupthaar des Naziräers im Feuer darunter verbrannt. In Sifrê ist diesem Punkte eine ganze Piska gewidmet, worin verschiedene verzweifelte Versuche gemacht werden, den offenbaren Sinn dieser Worte in talmudischer Weise zu umgehen.

19. בשלה entbehrt den Artikel, weil es Prädikatsnomen ist. Durch den prädikativen Gebrauch des Adjektivs wird das Gekochtsein zur conditio sine qua non gemacht. Denn es galt für den Priester als Sünde, was ihm von dem Schelamimopfer zukam, im rohen Zustande zu nehmen; vgl. 1 Sam. 2, 15.

20. Der zweite Halbvers ist nicht als Erlaubnis, sondern als Gebot zu verstehen. Nach ununterbrochenem Ablauf der Tage des Naziräats und nach vollzogenen Riten soll der Naziräer etwas tun, was er früher nicht durfte, zum Zeichen, dass er von den Pflichten seines Gelübdes absolviert ist. Da aber sein Haupthaar bereits während der Riten abgeschoren wurde, eine Leiche wiederum nicht immer zur Hand ist, und die Berührung einer solchen ausserdem unangenehme Folgen hat, so bleibt nur der Weingenuss als Zeichen übrig. Die Gelegenheit zu einem Becher Wein bot das Schelamimmahl, womit das Ganze schloss.

21. Nach dem uns vorliegenden Texte ist den in diesem Verse enthaltenen vier Sätzen in ihrem Zusammenhang absolut kein Sinn abzugewinnen, obgleich jeder von ihnen, für sich betrachtet, klar genug ist. Die übliche, erzwungene und kaum leidliche Erklärung geht von der Annahme aus, dass על hier so viel ist wie: auf Grund oder zufolge, was aber die fragliche Präposition nie und nimmer heissen kann. Da, wie bereits gesagt, jeder Satz für sich klar genug ist, so wird wohl der Wortlaut der einzelnen Sätze richtig überliefert und das Unzusammenhängende der vier Sätze nur in einer zufälligen Versetzung irgend eines von ihnen zu suchen sein. Solche Versetzung erklärt sich sehr leicht so, dass der betreffende Satz ursprünglich ausgelassen, dann an den Rand geschrieben wurde, und von da an die unrichtige Stelle geriet. Tatsächlich ist die Schwierigkeit hier fast ganz gehoben, wenn man den Satz מלבד אשר תשיג ידו gleich hinter זאת תורת הנזיר setzt. Alles was man dann noch zu tun hat, ist ואשר ידּר zu lesen und die nota relat. dahin zu verstehen, dass sie, wie öfters, zugleich den demonstrativischen Begriff, der durch den Relativsatz beschrieben werden soll, in sich birgt. Bei dieser Fassung ist קרבנו = das Opfer, das er aus eigenem Antrieb gelobt, und על heisst zuerst bei oder zu gleicher Zeit, und dann wie V. 20, darüber hinaus, ausser. Demnach ist der Sinn des Ganzen der: das ist die vorgeschriebene Verpflichtung des Naziräers, abgesehen von dem, was er an freiwilligen Opfern erschwingen kann. Wer aber zugleich mit seinem Naziräatsgelübde aus eigenem Antriebe

ein Extraopfer gelobt, dessen Leistung muss, seinem Extragelübde gemäss, über das hinausgehen, wozu ihn sein Naziräatsgelübde verpflichtet.

23. אמור להם ist wohl ungewöhnlich, aber gut hebräisch. Man hat dafür einfach לאמר vorgeschlagen, doch ist dieses bei vorangehenden כה nicht korrekt.

26. Hier ist der Sinn des ersten Satzes unklar. In Sifrê zur Stelle wird bornierter Weise vorausgesetzt, dass נשא פניו אל פ׳ dasselbe bedeutet, wie נשא פני פ׳. Ich vermute, dass נשא פניו אל פ׳ das Gegenteil von הסתיר פניו מפ׳ ausdrückt. Letztere Redensart, von JHVH gebraucht, bezeichnet sein gleichgiltiges Verhalten gegen die Leiden seines Volkes. Danach würde erstere ein tiefes inniges Interesse ausdrücken. Auffällig ist וישם statt ויתן. Der gewählte Ausdruck scheint darauf hinzuweisen, dass mit שלום nicht Frieden mit Menschen, dessen Gewährung sich ja schon aus וישמרך in V. 24 hinlänglich ergibt, sondern Frieden mit JHVH selbst; vgl. zu Sach. 8, 12. Es wird also gewünscht, dass JHVH sein inniges Interesse für Israel stets bewahre und unter keinen Umständen eine Störung in seinen huldvollen Beziehungen zu ihm eintreten lassen möge.

VII.

1. Der zweite Halbvers, der nichts Neues bringt, ist eine Glosse, die den Zweck hat, der Beziehung von להקים auf die Geräte der Stiftshütte, wie auch auf den Altar und seinen Zubehör, vorzubeugen. Dem Glossator schien der Gebrauch von הקים mit Bezug auf die letztgenannten Gegenstände nicht zu passen. Tatsächlich aber kann das Verbum deren Arrangement im Heiligtum sehr gut ausdrücken, und selbst wenn es das nicht könnte, wäre dessen Gebrauch mit Bezug darauf per zeugma statthaft.

2. עמד, mit על konstruiert, ist verschieden von עמד את 1, 5. Letzteres drückt eine Hilfeleistung, dieses die Aufsicht aus; vgl. den Gebrauch des sinnverwandten נצב ebenfalls mit על Ruth 2, 5.

3. Ob der Wagen vom Rollen der Räder עֲגָלָה benannt ist, wie allgemein angenommen wird, ist sehr zweifelhaft. Wahrscheinlicher ist, dass der Hebräer dabei an עֶגְלָה dachte. Denn im Unterschied von רכב und מרכבה, die den von Pferden gezogenen Wagen bezeichnen, heisst עֲגָלָה stets nur ein Dresch- oder Fahrwagen, der von jungen Rindern gezogen wird; vgl. 1 Sam. 6, 7 f. 10 f. 14. 2 Sam. 6, 3. 1 Chr. 13, 7. Die mehr als zweifelhaften Stellen Ps. 46, 10 und Jes. 28, 28 beweisen nichts dagegen; vgl. dort

Targum und LXX. שני הנשאים mit dem Artikel wegen des distributiven Sinnes. Danach ist aber auch לְאחד zu sprechen. Im Unterschied von פר bezeichnet שור nicht notwendig das männliche Tier. Gewöhnlich waren es Kühe, die, weil sie leichter zu bändigen sind, an Pflug und Lastwagen gespannt wurden.

12. Die Fürsten folgen hier aufeinander in derselben Ordnung, die für ihre Stämme bei der Lagerung und dem Zuge Kap. II. vorgeschrieben ist.

13. Die Aufzählung der Opfer und Geschenke nebst Angabe des Gewichts der letztern, obgleich stets dieselben, ist bei jedem der Stämme wiederholt und am Schlusse zusammengefasst. Dies geschieht nicht aus purer Registrierlust, wie Baentsch meint, sondern hat einen bessern Grund; vgl. zu Ex. 36, 8.

15. בן שנתו ist = weniger als ein Jahr alt; vgl. die Ausführung zu Lev. 12, 6.

17. Von עתודים als Opfertieren ist in den Propheten und in der Poesie öfter die Rede, in der Prosa des Pentateuchs aber nur in diesem Stücke.

19. Ein Fragment, das irgendwie hierher verschlagen wurde; denn der Vers hat weder mit dem Vorherg. noch mit dem Folgenden irgend welchen Zusammenhang. Subjekt zu לדבר ist JHVH, der im ursprünglichen Zusammenhang kurz vorher genannt sein musste, und das Suff. in אתו bezieht sich natürlich auf Moses. Für das gekünstelte מִדַּבֵּר, das Hithp. sein will, ist nicht nur hier, sondern auch Ez. 2, 2 und 43, 6 einfach מְדַבֵּר zu sprechen. Ueber die zweifelhafte Stelle 2 Sam. 14, 13 sieh dort die Bemerkung.

VIII.

2. Ueber den Sinn von אל מול פני המנורה וגו׳ vgl. zu Ex. 25,37. Hier ist das Verbum intransitiv, und der Satz beschreibt die Lage oder die Richtung des brennenden Dochtes. שבעת ist zu streichen. Denn der Leuchter hatte wohl sieben Lampen, je eine über jedem der sechs Arme und eine über dem Schafte, doch kann die letztere bei dem hier vorgeschriebenen Arrangement unmöglich in Betracht kommen; vgl. V. 3, wo das fragliche Zahlwort fehlt.

3. Hier und im folg. Verse ist Hiph. von עלה ungenau in dem zu Ex. 25, 37 angegebenen Sinne des transitiven Hiph. von אור gebraucht. Unser Verbum ist hier gewählt, um nicht das Hiph. von אור in demselben Zusammenhang zuerst intransitiv und dann transitiv zu gebrauchen.

6. הזה ist nicht Imperativ, sondern Inf. absol. und hat als solcher kein bestimmtes Subjekt. Die Besprengung mit dem Reinigungswasser konnte von irgend einer levitisch reinen Person vollzogen werden; vgl. 19, 19. Moses selber aber konnte unmöglich diese Operation an sämtlichen Leviten vollziehen, er hätte sich denn eine sehr lange Zeit damit beschäftigen müssen. Ja, wenn man 19, 21 dahin versteht, dass der Operateur nach der Besprengung einer jeden Person die Kleider wechseln musste, selbst wenn er nicht für den ganzen Tag unrein wurde, würden die Besprengung der nach 4, 48 achttausend fünfhundert und fünfzig Mann zählenden Leviten, wenn sie durch eine einzige Person geschehen wäre, mindestens ein halbes Jahr gedauert haben. מי חטאת wird als bekannt vorausgesetzt und darum nicht näher beschrieben. Der Ausdruck ist mit מי נדה 19, 9 identisch. Die hier gegebene Bezeichnung des Reinigungswassers erklärt sich daraus, dass die als Gemeindeopfer verbrannte rote Kuh, deren Asche in das heilige Nass kam, nach der letztgenannten Stelle ein Sündopfer (חטאת) war.

Dass die Redensart כבס פ׳ את בגדיו nicht mehr heisst als seine Kleider wechseln, wobei Reinheit der Zweck ist, ist schon früher gesagt worden.

8. ומנחתו וגו׳ bildet einen Umstandssatz. Wegen dieser Mincha, die nur mit einem der Farren verbunden war, werden die Farren hier einzeln aufgeführt und nicht wie V. 12 in der Erwähnung beide zusammengefasst. Auffälilg ist das Fehlen von לעלה bei dem ersten Farren.

10. Während im Falle eines Opfertiers das Gesetz immer den Kopf als den Körperteil nennt, auf den die Hand aufgelegt werden soll, vgl. V. 12. Lev. 1, 4. 3, 2. 8, 13. 4, 4. 15 ff, genügt für dieselbe Operation im Falle eines Menschen irgend ein Teil seines Körpers; denn wie hier wird auch 27, 18. 23 und Deut. 34, 9 der Kopf nicht genannt. Das vernünftige Wesen ist empfindlicher für jede Berührung, weiss auch, um was es sich handelt, und kommt der symbolischen Handlung innerlich entgegen; darum genügt es in seinem Falle, wenn sich der die Handlung Vollziehende mit ihm dabei äusserlich irgendwie in Berührung bringt. Unser von den spätern Juden übernommener Brauch, bei der Ordinierung von Geistlichen und dergleichen die Hand auf das Haupt des Betreffenden zu legen, drückt also eigentlich den Menschen auf das Niveau des Tieres herab.

11. Der Ausdruck מאת בני ישראל zeigt deutlich, dass hier הניף und תנופה nur eine feierliche Widmung im Namen des Volkes bezeichnen. Von einem Hin- und Herschwingen kann ohnehin, wo das Subjekt eine einzige Person und das Objekt ein ganzer Volksstamm ist, keine Rede sein. והיו לעבד וגו׳ ist = darauf sollen sie genügend qualifiziert sein, in JHVHs Dienste zu treten. Ueber diesen Gebrauch von היה mit den Inf. und vorgeschlagenem ל sieh zu Ex. 40, 15.

12. וַעֲשֵׂה ist aus sprachlichem und sachlichem Grunde hier unmöglich. Denn als Befehl an Moses müsste es statt dessen unbedingt ועשית heissen; vgl. V. 9 und 10 והקרבת und והקהלת, V. 12 והעמדת, V. 13 והבדלת und V. 15 וטהרת. Dann hat Moses jetzt mit der Zurichtung der Opfer nichts zu tun. Während der Einweihungswoche, ehe Aharon und seine Söhne vollkommen installiert wurden, da musste Moses als Priester fungieren, weil niemand anders dazu berechtigt war. Jetzt aber sind Aharon und seine Söhne die einzigen Priester, und Moses ist, ungeachtet seiner sonstigen hohen Stellung als Führer und Lehrer, soweit die Funktionen am Altar in Betracht kommen, ein זר, das heisst, ein Unbefugter. Für וַעֲשֵׂה lese man daher וְעָשָׂה als Fortsetzung von והניף in V. 11, wobei das Subjekt, da kein anderes genannt ist, selbstverständlich dasselbe bleibt. Aharon ist also derjenige, der die beiden Opfer zurichten soll.

13. והעמדת את הלוים וגו׳ kann hier nicht wörtlich verstanden sein wollen, denn nach V. 9—11 stehen die Leviten jetzt schon am Heiligtum und vor Aharon. Auch die Nennnng der Söhne Aharons hier, während sie vorher nicht genannt sind, zeigt, dass die fraglichen Worte einen anderen Sinn haben. Wie עמד לפני פ׳ das Treten in jemandes Dienste bezeichnet, so heisst העמיד לפני פ׳ jemanden in die Dienste eines andern einsetzen; vgl. zu 3, 6. Moses soll also die Leviten für Diener oder Gehilfen der Priester erklären. Sonach erklärt sich die Nennung der Söhne Aharons hier. Bei der formellen Widmung der Leviten fungiert Aharon allein als Hohepriester; hier aber, wo von der Stellung der gewidmeten Leviten zu den Priestern die Rede ist, müssen auch die Söhne Aharons genannt werden. Zu beachten ist noch, dass es hier תנופה ליהוה heisst, was etwas anderes ist als תנופה לפני יהוה in V. 11. Letzterer Ausdruck bezeichnet, wie bereits bemerkt, die feierliche, kultische Widmung der Leviten, die durch Aharon vollzogen wurde. Hier aber ist von der bloss formellen, alle Feierlichkeit entbehrenden Erklärung der Leviten als niedere Diener am Heiligtum JHVHs die Rede, und diese,

die durch Mose geschah, heisst תנופה ליהוה, was ebenso wenig kultische Bedeutung hat wie Ex. 35, 22 der Ausdruck תנופת זהב ליהוה; sieh zu V. 22.

15. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz, dessen Sinn ist: nachdem du sie gereinigt und gewidmet hast; vgl. zu Gen. 22, 3.

16. Für das erste נְתֻנִים sprich נְתִנִים und vgl. die Bemerkung zu 3, 9.

19. Auch hier ist נְתִנִים für נְתֻנִים zu sprechen. Bei letzterer Aussprache des Wortes ist ואתנה נתנים absolut unhebräisch. Bei der geänderten Aussprache ist der Ausdruck Prädikatsnomen. Was er bei der andern Aussprache sein soll, leuchtet nicht ein. Gewöhnlich übersetzt man hier נתנים „zu eigen“, was aber, von der sprachlichen Schwierigkeit abgesehen, auch sachlich falsch ist, da die Leviten nicht die Leibeigenen der Priester waren.

22. לפני אהרן וגו׳ ist = als Gehilfen Aharons und seiner Söhne, eigentlich ihnen zur Verfügung stehend. Dieser Passus entspricht im Berichte über den Vollzug des Befehls ungefähr dem Inhalt von V. 13—15 im Befehle. Ueber die dort erwähnte durch Mose zu vollziehende Tenupha findet sich hier sonst kein Wort, weil sie, wie oben gesagt, von keiner Bedeutung war. Dagegen ist über die allein wichtige Tenupha Aharons im vorherg. Verse berichtet. Ganz verkehrt ist die Fassung der Neuern, die, weil sie mit einer doppelten Tenupha nicht fertig werden können, V. 11 für einen spätern Zusatz erklären und alles Gewicht auf die Tenupha des Moses legen, als hätte Moses bei dieser Gelegenheit als Priester fungiert, während den Aharoniden nur die passive Rolle der zu Beschenkenden zugeteilt worden wäre. Zu dieser irrigen Fassung hat freilich die falsche Punktation in V. 12 geführt.

24. Der Widerspruch zwischen dieser Stelle und 4, 3 wird in Sifrê zu unserem Buche Piska 62 in sehr plausibler Weise beseitigt durch die Annahme, dass hier fünf Jahre der Einübung der Leviten und ihrer Vorbereitung für den Dienst dazukommen, während dort nur die Dauer des aktiven Dienstes gemeint ist. Sehr plausibel ist dieser Ausgleich, weil in unserem Stücke, der dem Amtsantritt vorangehenden Vorbereitungszeit entsprechend, auch von den Dienstleistungen der Leviten nach ihrer Zurückziehung vom eigentlichen aktiven Dienste die Rede ist; vgl. V. 26.

26. Man beachte hier den Gegensatz zwischen עָבַד und שֵׁרֵת und vergleiche darüber die Bemerkung zu 1, 50.

IX.

2. Vor ויעשו bringen LXX אֱמֹר zum Ausdruck und lassen jenes von diesem abhängen, was mir aber auf blosser Vermutung zu beruhen scheint. Denn wenn JHVH seinen Befehl an Mose in dieser Weise formuliert hätte, müsste es statt dessen heissen דַּבֵּר אל בני ישראל ויעשו את הפסח; vgl. Ex. 25, 2. Der uns vorliegende Text ist wohl richtig. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Gen. 27, 28 ויתן, womit Isaac seinen Segen beginnt. Waw entspricht in beiden Fällen dem arab. ف, und der Ausdruck ist elliptisch, wie wenn das ausgesprochene Wort die Fortsetzung eines unausgesprochenen Gedankens wäre. In unserem Falle dürfte sich der Gedanke etwa also ergänzen: jetzt, wo die Stiftshütte fertig ist und Priester und Leviten eingeweiht sind, sodass es Diener genug am Heiligtum gibt, mit einer allgemeinen Opferung fertig zu werden, so mögen denn die Israeliten das Passah feiern. — במועדו bei vorangehendem genauem Datum besagt, dass die Passahfeier unter keinen Umständen, auch nicht aus Rücksicht auf den Sabbath, auf einen andern Tag verlegt werden darf; vgl. Sifrê zur Stelle.

3. Für בחדש, das bei dieser Wortfolge — anders V. 11 — ungrammatisch ist, lese man nach sehr vielen Handschriften לחדש. Auch für תעשו ist nach manchen der alten Versionen beidemal יעשו zu lesen.

4. Dieser Vers ist ein späterer Einsatz und gibt sich schon durch sein schlechtes Hebräisch als solchen zu erkennen. Denn וידבר — לעשות wäre nur dann in einem gewissen Sinne korrekt, wenn der abhängige Inf. mit dem Hauptverbum dasselbe Subjekt teilte, was aber nicht der Fall ist. Für den hier verlangten Sinn aber ist die Verbindung absolut unhebräisch.

6. קרב לפני פ׳ ist der Bedeutung nach verschieden von קרב אל פ׳. Mit אל konstruiert, bezeichnet des Verbum das dichte Herantreten, bei der Konstruktion mit לפני dagegen muss man immer an eine angemessene Entfernung zwischen dem Subjekt und dem indirekten Objekt denken. Deshalb wird קרב לפני gebraucht: 1. wie hier von dem Herantreten eines levitisch Unreinen an einen Reinen; 2. von dem Herantreten eines wohlerzogenen Weibes an einen Mann, vgl. Jos. 17, 4. 3. vom Hintreten vor JHVH, doch, wie es scheint, nur in gewissen Fällen, die aber, weil dafür nicht genügend Beispiele geboten sind, sich nicht näher bestimmen lassen; sieh Ex. 16, 9 und Ps. 119, 169. Lev. 16, 1 gehört nicht hierher. — ולפני אהרן ist

späterer Zusatz; vgl. V. 7 אליו wofür es sonst אליהם heissen müsste. Aharon vermochte in der Sache, um die es sich hier handelt, nichts zu tun und konnte daher von den betreffenden Männern nicht konsultiert werden.

7. במועדו scheint mir in diesem Zusammenhang nicht ursprünglich. Denn, dass sie an dem für die Gemeinde vorgeschriebenen Tag das Passah nicht feiern durften, wussten die unreinen Männer wohl. Was sie wissen wollten, war nur dies, ob sie den vorgeschriebenen Tag nicht durch einen anderen ersetzen konnten. Dazu passt aber במועדו keineswegs. Der fragliche Ausdruck kommt in unserem Stücke und auch sonst mehrere Male in Verbindung mit dem Passah vor, weshalb ihn der Abschreiber einmal leicht aus Gewohnheit auch da niederschreiben konnte, wo er in der Vorlage fehlte.

10. Der Punkt über dem ה in רחקה will nicht die Femininendung, sondern den ganzen Ausdruck verdächtigen. Der Verdacht gründet sich auf den Umstand, dass V. 13 רחוקה fehlt. Man könnte vermuten, dass ה für die Markierung gewählt sei, weil es der einzige Buchstabe im Worte ist, der mit keinem anderen Zeichen versehen ist, wenn nicht schon die alten Rabbinen von dieser Markierung gewusst hätten, die keine Vokalzeichen kannten; vgl. Sifrê.

14. Streiche nach vielen Handschriften die Konjunktion in ולגר. In diesem und dem folg. Ausdruck bezeichnet ל den Fall, für den das Gesetz gelten soll, während es in לכם die Beziehung zur Gemeinde ausdrückt, in welcher das Gesetz besteht. Wegen dieser Verschiedenheit der Beziehung kann לגר nicht mit dem Vorherg. durch Waw verbunden sein.

15. Subjekt zu יהיה ist aus dem vorherg. הענן zu entnehmen, denn der Sinn ist: am Abend aber gestaltete sie — die Wolke — sich wie ein Feuerschein; vgl. zu V. 16. Unser Stück kennt also keine besondere Feuersäule, sondern nimmt an, dass die Wolkensäule für die Nacht Feuergestalt annahm. Somit ist, wie zu erwarten steht, gesagt, was mit der Wolkensäule am Abend geschah. Dagegen muss es nach der gewöhnlichen Fassung befremden, dass hier solche Angabe fehlt.

16. Hinter יכסנו ist nach den meisten alten Versionen יומם herzustellen. Im zweiten Halbvers ist מראה אש Prädikatsnomen, sonst müsste אש, da der Gegenstand schon im vorherg. Verse eingeführt ist, unbedingt den Artikel haben. Danach ist der Sinn: Tags über

bedeckte sie die Wolke, in der Nacht aber in Gestalt eines feurigen Scheines; vgl. zu V. 15.

17. Ueber den Zweck der Feuer- und Wolkensäule in der ältern Tradition vgl. zu Ex. 13, 21. Niph. von עלה, mit מעל konstruiert, heisst nicht sich erheben, sondern sich aus der Lage oberhalb einer Sache bringen, und העלות הענן וגו׳ ist das Aufhören der Wolke über dem Zelte zu sein.

20. ימים מספר ist keine hebräische Verbindung. Für ימים ist יְמֵי zu lesen. Mem ist aus dem Folgenden verdoppelt. Zur Verbindung vgl. Gen. 34, 30. Ez. 12, 16. Hi. 16, 23.

21. יומם ולילה kann nur heissen „bei Tag und bei Nacht“, nicht aber „einen Tag und eine Nacht.“ Sprich daher וְלילה und zieh dieses zum Folgenden. Die Konstruktion in ולילה ונעלה ist dann wie in ובקר וראיתם, Ex. 16, 7, nur dass dort von dem zu Geschehenden und hier von dem, was zu geschehen pflegte, die Rede ist. Sonach ist der Sinn des zweiten Halbverses der; oder Tags über, sodass sich die Wolke, als Nacht wurde, in Bewegung setzte u. s. w. Bei dieser Fassung ist der hier gegebene Fall dem unmittelbar vorherg. gerade entgegengesetzt; dort verblieb die Wolke überm Zelte von Abend bis Morgen, und hier umgekehrt. יומם und nicht יום ist hier gebraucht, weil letzteres den vierundzwanzigstündigen Tag bezeichnet, während hier die Nacht ausgeschlossen sein soll. LXX drücken aus יומם או לילה für או יומם ולילה, was aber kaum Beachtung verdient.

22. Streiche nach LXX und mehreren hebräischen Handschriften או vor ימים und verbinde dieses mit חדש. חדש ימים ist, wie immer, ein voller Monat.

X

2. Dieses Stück setzt kaum das, was unmittelbar vorher über die Wolke gesagt wurde, voraus, sonst wäre es wohl unnötig gewesen, mit den Trompeten zum Aufbruch zu blasen, deren Schall nicht in derselben Entfernung gehört werden konnte, in der die Bewegung der Wolke wahrgenommen wurde. מִקְרָא steht im st. constr. und bezeichnet nicht das Zusammenrufen, sondern dessen Instrument. Auch מסע steht im st. constr. und bezeichnet den Aufbruch oder das Signal dazu, nicht das Inbewegungsetzen. את ist nach etlichen Handschriften zu streichen.

6. Selbstverständlich wurde auch zum dritten und vierten Mal für den Aufbruch der nach Westen, respekt. nach Norden liegenden

Lager geblasen. Eine Lücke hier anzunehmen, ist durchaus kein Grund vorhanden. Eine solche Fortführung der Bestimmung kann sehr gut dem Leser überlassen sein. שנית kann sowohl Adjektiv zu תרועה oder Adverb sein. Wahrscheinlich aber ist es für letzteres gemeint.

8. Auch in späterer Zeit, wo die Musik im Tempel Sache der Leviten war, blieb dieses Trompetenblasen ausschliesslich Recht der Priester; vgl. 2 Chr. 13, 13.

9. צר bezeichnet eigentlich einen Rivalen, daher ein Volk, das ein anderes bekriegt, um ihnen den Wohnsitz oder die Freiheit zu nehmen. Der צר ist immer offensiv und kämpft in Feindes Land; der איב dagegen ist defensiv und kämpft im eigenen Lande oder auf neutralem Boden. Diesem Unterschied gemäss ist, mit Ausnahme der einzigen Ungenauigkeit 2 Sam. 24, 13, immer nur von einer Flucht vor dem איב und nie von einem verfolgten צר die Rede. מאיביכם ist mir sehr verdächtig.

10. Die hier genannten drei Gelegenheiten des Trompetenblasens folgen in der Bestimmung auf einander nach der Frequenz ihres Vorkommens. Denn unter שמחה ist hier nicht ein periodisch wiederkehrendes Fest, sondern ein Triumpf nach errungenem Siege über den Feind zu verstehen. Ueber diese Bedeutung des Nomens vgl. 2 Chr. 20, 27. Insofern entspricht diese zuerst genannte Gelegenheit der im vorherg. Verse erwähnten.

14. Streiche die Präposition in בראשנה und vgl. 2, 9. Das überflüssige ב ist durch בראשנה im vorherg. Verse, wo es einen ganz andern Sinn hat, veranlasst worden.

25. מאסף ist Prädikatsnomen und steht als solches im Acc. Aus diesem Grunde heisst es auch לכל mit das Genitivverhältnis umschreibendem ל, um das Prädikatsnomen, wie die grammatische Regel erfordert, undeterminiert zu lassen.

28. Möglich ist, dass hier vor ויסעו etwas ausgefallen, oder auch, dass dieser Ausdruck in Kürze so viel ist wie: und in dieser Zugordnung brachen sie auf. Gemeint wäre aber nur der V. 12 erwähnte Aufbruch von der Wüste Sinai. Vom Aufbruch im Allgemeinen müsste es וַנִּסָּעוּ heissen. Doch höchst wahrscheinlich ist das Schlusswort zu streichen. Der Ausdruck mag ursprünglich vom Redaktor als Schlagwort, das ihn an die Einschaltung der folg. Unterredung zwischen Moses und Reuel vor ויסעו zu Anfang von V. 33 erinnern sollte, an den Rand geschrieben worden und von da in den Text geraten sein.

29. חתן משה bezieht sich nach Ri. 4, 11 auf חבב, nicht auf רעואל. חתן braucht nicht notwendig Schwiegervater zu heissen, sondern kann auch jeden nahen Verwandten der Frau mit Bezug auf ihren Gatten bezeichnen, vgl. zu Ex. 4, 25.

Sehr diplomatisch spricht Moses den eigentlichen Zweck seiner Einladung nicht aus, bis es nötig wird. So lange es anging, sollte der Eingeladene in der Einladung nur den guten Willen Moses erblicken, ihm dienen zu können. Als Hobab die Einladung nicht annehmen will, stellt sich Moses an, wie wenn er die Abweisung so auffasste, als sei Hobab zu stolz, ein unverdientes Anerbieten anzunehmen, und darum spricht er jetzt von Gegendiensten. כי על כן ידעת heisst, da du die Kenntnis hast; vgl. zu Gen. 18, 5, und חנתנו ist so viel wie: wo für uns gut ist zu lagern. Ueber diesen Gebrauch des Possessivsuff. vgl. 32, 1 die Genitivbestimmung in מקום מקנה = eine Gegend, die für Viehzucht sich eignet. Ueber das Bild im letzten Satze vgl. Hi. 29, 15. Denn in ידעת liegt das Geständnis, dass den Israeliten die genannte Kenntnis abgeht. Sie sind ohne solche Kenntnis in der Sache wie blind, und der Angeredete kann ihnen hierin durch seine Kenntnis die ihnen gleichsam fehlenden Augen ersetzen.

32. Im zweiten Halbvers ist והיה wiederholt, weil er als Nachsatz nicht mit dem Verbum beginnt. הטוב ההוא ist nicht sogenannter casus pendens, wie Baentsch meint, sondern acc. cogn. der von ייטיב und הטבנו abhängt.

Der Bericht über die Verhandlungen mit Hobab bricht hier ab, und wir erfahren nicht, ob dieser mit den Israeliten weiter mitzog oder heimkehrte. Dieser Bericht, wie er uns vorliegt, soll nach den meisten Kritikern die Ansässigkeit der Keniter unter Israel, wie sie sich aus Ri. 1, 16 ergibt, erklären. Man nimmt an, dass die Antwort Hobabs, die bejahend war, aus Rücksicht auf V. 33, wonach nicht ein Mensch, sondern nur die heilige Lade die Führung hatte, weggelassen ist. Als ob nicht schon in der blossen Aufforderung eines Menschen, die Führung zu übernehmen, ein Widerspruch gegen V. 33 läge! Ferner, wie können die Verhandlungen zwischen Moses und Hobab die Ansässigkeit der Keniter unter Israel erklären, wenn am Ende nicht gesagt wird, dass Hobab die Einladung annahm und mit den Israeliten mitzog?

Mir scheint die Sache sich anders zu verhalten. Ein Bericht, der bei der eigentlichen Hauptsache abbricht, kann da, wo er so vorliegt, nicht ursprünglich sein. Er muss von anderswo herge-

nommen sein und an seiner jüngern Stelle einen Zweck haben, für den der weggelassene Punkt nicht in Betracht kommt. Ich vermute nun, dass der Zweck unseres unvollständigen Berichtes an dieser Stelle der ist, gegen das Festhalten an der ältern Tradition, die in naiver Weise für die geringste Sache ein Wunder schuf und darum auch eines, um einen Führer durch die Wüste zu ersetzen, den man für eine Kleinigkeit hätte haben können. Denn später war man minder naiv, ging daher mit dem Wunder sparsamer um und liess es da aus dem Spiele, wo Menschenwitz und Menschenkraft ausreichten.*)

Ein israelitischer Redaktor oder Bearbeiter konnte oder mochte von dem überkommenen Texte nichts streichen. Wenn er gegen etwas Bedenken hatte, zog er vor, durch eine naiv erscheinende Bemerkung oder durch eine widersprechende Einschaltung seine Ansicht auszudrücken. Erstere Art und Weise haben wir Gen. 33, 17 nachgewiesen. Hier ist letztere gewählt. Um gegen das Festhalten an der ältern Tradition, wonach die heilige Lade oder die Wolke — sieh die Bemerkung zu V. 33 — einen Führer durch die Wüste ersetzte, zu opponieren, wird aus anderer Quelle eine Unterredung eingeschaltet, in welcher Moses einen Menschen auffordert, die Führung zu übernehmen. Um den Zweck der Einschaltung anzudeuten, bricht sie bei der ursprünglichen Hauptsache ab, sodass sie zu nichts anderem als zur Erkennung der Absicht des Redaktors führen kann.

33. Dieser und der folgende Vers bildeten ursprünglich die Angabe von Zeit und Umständen zu 11, 1. Was dazwischen ist, ist spätere Einschaltung. Im zweiten Halbvers ist der Text an zwei Stellen verderbt. Am Schlusse ist nämlich מנוחה unmöglich richtig. Denn dieses Nomen, im Unterschied von מנוח, ist rein Abstraktum und bezeichnet die Ruhe, nicht den Ruheort. Aber auch letzteres wäre in diesem Zusammenhang nicht am Platze. Denn מנוח bezeichnet eine permanente Ruhestätte, hier aber handelt es sich nicht um eine solche, sondern um einen passenden Ort für kurze Rast. Für מנוחה hat man daher unbedingt מַחֲנֶה zu lesen und dieses im Sinne von Lagerstätte zu fassen. Diese Emendation ist

*) Charakteristisch für diese spätere Anschauung ist Joh. 11, 39, wonach Jesus, der den toten Lazarus ins Leben zurückzurufen vermochte, den über dessen Grabe liegenden Stein durch die Leute entfernen liess und somit seine Wunderkraft auf das absolut Nötige beschränkte und sie nicht an etwas vergeudete, das auf natürlichem Wege geschehen konnte.

kurz abgetan und dürfte leicht einleuchten. Nicht so die andere, die viel tiefer in die Darstellung eingreift, weshalb für die meisten Leser, die nicht gern das Herkömliche aufgeben, alle meine Argumente dafür fruchtlos bleiben dürften. Doch will ich das Meinige tun und meine Ansicht, von deren Richtigkeit ich überzeugt bin, aussprechen. Nun denn, ursprünglich handelte es sich hier gar nicht um die heilige Lade. Für diese Behauptung will ich Folgendes geltend machen. Die Lade zog nach 2, 17 nicht voran, sondern befand sich im Zentrum des gesamten Zuges. Wie hätte man die Lade mit der Handvoll Leviten durch eine Strecke von drei Tagereisen von dem gesamten Volke trennen können, ohne sie leicht einem feindlichen Ueberfall auszusetzen? Ein solcher Ueberfall aber wäre höchst fatal gewesen, da die Leviten, durch ihre Lasten behindert, sich kaum hätten verteidigen können, zumal da diese Lasten aus lauter heiligen und hochheiligen Dingen bestanden, die man nicht so leicht abwerfen durfte. Auch hat V. 35b und 36b als Anrede Moses an JHVH beim Aufbruch, respekt. beim Halten der Lade nur dann einen Sinn, wenn die Lade in der Nähe Moses und mitten im gesamten Zuge sich befindet; sonst ist das Ganze nur ein Possenspiel. Streiche ברית und für וארון lies וַעֲנַן und vgl. V. 34. Ueber den Gebrauch von נסע mit Bezug auf die Wolke vgl. Ex. 14, 19b. Die Wolke also war es, die voranzog, um eine Lagerstätte zu erspähen. Die Korruption wurde durch das, was V. 35 und 36 über die heilige Lade gesagt ist, veranlasst. Das zweite דרך שלשת ימים ist ebenfalls zu streichen. Wenn die Wolke — oder die Lade — in der weglosen Wüste den Israeliten drei Tagereisen vorangegangen wäre, hätten sie dieselbe gar nicht finden können.

Diese Notiz, die wiederum voraussetzt, dass die Führung durch die Wüste auf übernatürliche Weise geschah, rührt selbstverständlich von einer andern Hand her als das unmittelbar Vorhergehende, worin erzählt wird, dass sich Moses nach einem des Wegs kundigen Führer umsah. Dass der letzte Redaktor, bei der Anknüpfung dieser Notiz sich nichts gedacht und den Widerspruch nicht eingesehen, ist kaum denkbar. Denn das würde zu sehr an den naiven Brauch erinnern, dem Katechismus, in dem die Lehre von der Dreieinigkeit vorgetragen wird, das Einmaleins beizufügen. Die einzige Erklärung für die hier vorliegende Inkongruenz bietet die Annahme, dass der letzte Redaktor, die mehr moderne Anschauung über die Oekonomie des Wunders nicht teilend, die Notiz über die Führung durch die Wolke an den vorherg. Bericht an-

knüpfte, um ihn zu entkräften. Ein ähnliches Verfahren wird von den Arabern mit Bezug auf viele Stellen im Kur'an angenommen. Wer Beidhawi oder irgend einen andern arabischen Kommentar zum Kur'an studiert hat, der weiss, wie die Araber die sich widersprechenden Offenbarungen so erklären, dass von je zwei sich widersprechenden Stellen die eine die Annullierung (نسخ) der ihr vorangegangenen bedeute. Der hebräische Redaktor traf jedoch hier, indem er mit dem Impf. consec. anknüpfte, das Arrangement so, dass seine Absicht, den vorhergehenden Bericht zu entkräften, nur den Gelehrten einleuchten sollte. Der gewöhnliche Leser dagegen sollte die Vorgänge so verstehen, dass sich Moses anfangs nach einem Führer umsah, und erst dann, als sein darum angegangener Verwandter die Führung nicht übernehmen wollte, die wunderbare Wolke eintrat und der Notwendigkeit eines anderen Führers enthob.

34. עליהם ist hier dem לפניהם im vorherg. Verse entgegengesetzt. Für יומם, das in diesem Zusammenhang ohne entgegengesetztes לילה kaum irgend welchen Sinn haben kann, lese man יָמִים = eine lange Zeit, ein Jahr. Das Ganze bildet einen Umstandssatz und heisst: die Wolke JHVHs aber hatte sich eine lange Zeit über ihnen, d. i. über dem Offenbarungszelt in ihrer Mitte, befunden, als sie vom Lagerplatz aufbrachen. Denn nach V. 11, 12 und Ex. 19, 1 hatten sich die Israeliten in der Wüste Sin ein Jahr weniger etliche Tage aufgehalten, und so lange hatte die Wolke über ihnen geschwebt statt vor ihnen herzuziehen.

35. Ueber בנסע = als aufbrechen sollte sieh die Bemerkung zu 4, 5. קומה eigentlich = auf! ist militärisches Kommando und heisst: Marsch!

36. שובה könnte zur Not beibehalten und nach der Bemerkung zu Ex. 14, 2 erklärt werden; doch liest man das Wort als Gegensatz zu קומה im vorhergehenden Verse ungleich besser שְׁבָה = lass dich nieder, aber etwas abgeschwächt und so viel wie: halt! Die üblichen Erklärungen zu רבבות אלפי ישראל, deren es mancherlei gibt, teils mit, teils ohne Emendation, verdienen keine Erwähnung, geschweige denn ein Wort der Widerlegung. Der Ausdruck ist Apposition zu יהוה und bezeichnet JHVH als den gewaltigen Kriegsgott, in dessen Person allein Israel ein überaus zahlreiches, unüberwindliches Heer besitzt. Der Sinn ist sonach: halt! JHVH, du Myriaden Regimenter Israels. Diese Anrede an JHVH bei der hier angegebenen Gelegenheit erklärt sich daraus, dass sich die Gegenwart JHVHs in der Schlacht durch die Anwesenheit der

heiligen Lade, über der er zwischen den beiden Cherubim thronte, fühlbar machte; vgl. 1 Sam. 4, 6. 7 und sieh K. zu Ps. 80, 2. Wem diese Fassung auf den ersten Blick nicht einleuchten sollte, der möge erwägen, dass Elia und Elischa 2 K. 2, 12 respekt. 13, 14 Israels Streitwagen und Reiterei genannt werden. Wenn man aber von einem blossen Propheten JHVHs das sagen konnte, um wie viel mehr muss es von JHVH selbst gelten; vgl. Ps. 20, 8. Auch Jes. 52, 12 spricht sich dieselbe Vorstellung aus. Dort wird JHVH der Vortrab und die Nachhut Israels genannt, doch ist dies bloss hebr. Redensart, die durch Nennung der beiden äussersten Enden alles ausdrückt, was mitten inne liegt, in jenem speziellen Falle also das gesamte Heer. — Ueber den Zusammenhang des Ausdruckes יהוה צבאות mit dieser Vorstellung sieh zu 1 Sam. 1, 11.

Bezeichnend für den äusserst praktischen, ich möchte fast sagen geschäftsmässigen Charakter der alttestamentlichen Religion auf ihren ersten Entwicklungsstufen — vgl. das Gelübde Jacobs Gen. 28, 20 bis 22 — ist, dass das vielsagende kriegerische Attribut JHVHs hier nicht in der Anrede beim Aufbruch, sondern erst beim Niederlassen kommt, nachdem er sich voraussetzlich im Kampfe gegen die Feinde glänzend bewährt und dasselbe redlich verdient hat; sieh zu Deut. 13, 3.

XI.

1. Nach der Bemerkung zu 10, 33 am Anfang trug sich die hier berichtete Begebenheit zu nachdem man drei Tage lang von der Wüste Sinai gezogen war. Für das zu allgemeine und deshalb nichtssagende רע lies רָעֵב, dessen ב wegen des folgenden weggefallen ist. מתאננים רעב heisst über Mangel an Nahrungsmitteln klagend. בקצה המחנה ist nur nach dem, was zu Gen. 47, 2 über קצה gesagt ist, zu erklären und soviel wie: am wichtigsten Teile des Lagers; vgl. den Bericht über dasselbe Ereignis Ps. 78, 31, wo dieser Begriff durch במשמניהם und בחורי ישראל ausgedrückt ist, wie auch die Ansicht des Rabbi Simon ben Menassia in Sifrê, der unsern Ausdruck durch במוקצים שבהם בגדולים שבהם erklärt und zur Begründnng auf קצין hinweist.

4. Für die Form von אספסף bietet die hebräische Nominalbildung keine Analogie. Auch leuchtet nicht ein, was das Nomen, wie es uns vorliegt, heissen kann. Man übersetzt gewöhnlich „zusammengelaufenes Gesindel“, allein אסף heisst nicht zusammenlaufen. Endlich stimmt dies nicht zur Situation. Denn völliger Mangel an

Nahrungsmitteln herrschte ja nicht; es wurde nur über Mangel an Fleisch und Gemüse geklagt, und darum kann das zusammengelaufene Gesindel nicht der Urheber der Klage gewesen sein, denn dies pflegt sich mit irgend welcher Nahrung zufrieden zu geben. Zwei samaritanische Codices bieten הספסף, von ספף etwa nach der Form von אֱלִאֱל, und dies mag das Richtige sein. Im Arab. heisst سفّ unter anderem unbedeutenden und nichtigen Dingen nachgehen. Danach wäre ספסף wie das arab. سفساف, das schon Lane mit dem fraglichen אספסף vergleicht, leichtsinniges, frivoles Gesindel. Dies passt ungleich besser. Die Urheber dieser Klage waren also Israeliten, dennoch ist אשר בקרבו hier gut hebräisch; vgl. V. 21. תאוה kann nur acc. cognat. sein, aber als solcher muss der Ausdruck ursprünglich näher bestimmt gewesen sein; vgl. zu Gen. 27, 33 Andererseits ist das darauf folgende Wort unerklärlich, denn וישבו kann nur als adverbielle Bestimmung zu ויבכו gefasst werden, und dagegen spricht der Umstand, dass weder so weit in diesem Buche noch in den vorhergehenden Büchern vom Weinen der Israeliten die Rede war, weshalb sie bei dieser Gelegenheit nicht wiederum geweint haben können. Für תאוה וישבו lese man תאות בשר = Gelüst nach Fleisch. Ueber Hiph. von אוה sieh zu Gen. 4, 1. בני ישראל, dem ספסף gegenüberstellt, heisst die andern Israeliten, die sonst nicht leichtsinnig und frivol waren; vgl. zu Gen. 3, 2.

5. Umsonst bekommen Nahrungsmittel nur Bettler, was eine ganze Nation nicht sein kann. Besonders dem jüdischen Volke hat man von je her wohl vieles umsonst abgenommen, aber nichts umsonst gegeben. Aus diesem Grunde ist חנם nicht mit נאכל, sondern mit זכרנו zu verbinden. Man erhält dann den Sinn: vergebens denken wir an die Fische u. s. w. Ueber diesen Gebrauch von חנם vgl. Mal. 1, 10.

6. Es ist nicht leicht, den durch נפשנו יבשה bezeichneten Begriff in einer andern Sprache auszudrücken. נפש ist hier selbstverständlich nicht Seele, sondern bezeichnet das Leben sofern es durch Nahrung erhalten wird. יבש wiederum bezeichnet z. B. den Knochen als fleisch- und marklos; vgl. Ez. 37, 2, 4 und Pr. 17, 22. Das Gegenteil davon bezeichnet mit Bezug auf den Knochen דִּשֵּׁן; vgl. Pr. 15, 30. Letzteres Verbum kommt aber Pr. 11, 25 und 13, 4 auch mit Bezug auf נפש vor. Danach ist נפש יבשה Gegensatz zu נפש מְדֻשֶּׁנֶת und bezeichnet den Zustand des Körpers bei Nahrung, die wohl das Leben erhält, aber nicht kräftig genug ist, Mark und Fleisch zu geben.

7. Dieser und der folgende Vers bilden Umstandssätze, welche die Vorzüge des Mannes beschreiben und den Zweck haben, die Klage des Volkes als grundlos darzustellen; vgl. Sifrê. Somit ist die hier gegebene Beschreibung des Mannes nicht ganz überflüssig wie die Erklärer meinen.

8. שוט heisst herumschlendern, und der Gebrauch dieses Verbums hier will die Leichtigkeit und Gemächlichkeit des Ganges nach dem Manna ausdrücken. Der Artikel war in solcher Fülle vorhanden, dass man ihn überall finden konnte, und darum war der Gang danach Kinderspiel. — Durch die Nennung des Gefässes, worin das Manna gekocht wurde, soll die Kochart bezeichnet werden: vgl. Lev. 2, 5 מנחה על מחבת wie auch deutsch Napfkuchen, Pfannkuchen und englisch potroast. Leider lässt sich aber das durch פרור bezeichnete Gefäss nicht näher bestimmen, sodass für uns dessen Nennung hier fruchtlos bleibt.

9. על am Schlusse des Verses heisst nicht „auf“ oder „über“, wie man fälschlich wiedergibt. Denn nach Ex. 16, 14 lag der Tau über dem Manna, nicht dieses über jenem. Die Präposition bezeichnet hier das Manna als Zugabe zum Tau und ירד המן עליו ist = das Manna fiel mit ihm herab.

10. In dem überlieferten Texte hinkt der letzte Satz nicht nur nach, sondern es ist auch nicht leicht, ein Subjekt für ihn zu finden; denn der erste Satz ist so gebildet, dass sich schwerlich daraus das nötige Subjekt entnehmen lässt, zumal bei dem Dazwischentreten des zweiten. Ebenso wenig kann das Subjekt aus dem zweiten Satz entnommen werden, da JHVHs Zorn, was immer seine Ursache, stets gerecht ist. Ich vermute daher, dass der Text ursprünglich ובעיניו mit auf JHVH bezüglichem Suff. für ובעיני hatte. Danach wäre משה Subjekt zu רע und der Sinn des Satzes der: und er war mit Moses unzufrieden; vgl. die Redensart טוב בעיני פ׳ mit persönlichem Subjekt 1 Sam. 29, 9. JHVH war mit Moses unzufrieden, weil dieser aus Unglauben an die Möglichkeit, der Klage des Volkes abzuhelfen, keinen Versuch zu dessen Beschwichtigung machte; vgl. V. 21—23.

11. Nach unserer Bemerkung zum vorherg. Verse wird hier vorausgesetzt, dass JHVH dem Mose sein Missfallen in Worten ausgedrückt oder sonst irgendwie angedeutet hatte. Sonst fehlt die Veranlassung zu dieser Rede Moses. Bei der Redensart מצא חן בעיני פ׳ verneint die dazukommende Negation nicht nur den Begriff, sondern setzt dafür das gerade Gegenteil ein und gibt ihr den

Sinn: jemandes Missfallen erregen oder sich dessen Ungnade zuziehen; vgl. Deut. 24, 1 und sieh zu Deut. 17, 3.

12. Für נשבעת ist wohl נשבעתי zu lesen. Was als eine JHVH in den Mund gelegte Rede beginnt, kann nicht als Rede Moses enden.

15. Für ברעתי haben zwei Handschriften ברעתך und ebenso viele andere ברעתם. Diese Varianten erklären sich durch die Bemerkung in Sifrê zu unserer Stelle und Mekhilta zu Ex. 15, 7, wonach ברעתי hier ein Euphemismus ist. Jede der beiden genannten Lesungen will den Ausdruck geben, der durch ברעתי vermutlich umschrieben ist. Aber hier haben die Rabbinen Unrecht, denn ברעתי ist keine euphemistische Umschreibung; vgl. V. 11 הרעת לעבדך.

16. אשר ידעת כי וגו׳ pflegt man zu übersetzen „von denen du weisst, dass sie u. s. w.“, aber das scheint mir denn doch eine zu sonderliche Charakterisierung der Aeltesten. Ich glaube, dass כי hier in dem zu Gen. 4, 25 angegebenen Sinne zu verstehen und מזקני für הם זקני zu lesen ist. Dann ist das Ganze = von den Aeltesten Israels, die du kennst, das heisst (oder ich meine), von den Vorstehern des Volkes und seinen Beamten. Dass alle Aeltesten Israels Moses bekannt waren, konnte nicht vorausgesetzt werden, aber diejenigen von ihnen, die Vorsteher und Beamte waren, musste er kennen.

17. Die erste Person in ואצלתי und ושמתי bietet erhebliche Schwierigkeiten. Erstens, wenn JHVH selber, nicht Moses, die Handlung vollziehen soll, so hat ודברתי עמך gar keinen Sinn, und doch ist letzteres offenbar unbedingt nötig, denn auch V. 25 bei dem Bericht über die Ausführung dessen, was hier befohlen wird, heisst es וידבר אליו, ohne Angabe der Rede ihrem Inhalt nach, was danach unerklärlich wäre. Dann wird אָצַל sonst stets nur mit Bezug auf das gebraucht, was unmittelbar von dem Subjekte selbst kommt, während in diesem Falle der Geist, obgleich ursprünglich JHVHs, jetzt doch Mose innewohnt. Endlich, wenn sich JHVH an der Begeisterung der Aeltesten persönlich betätigen wollte, hat er ja des Geistes genug und braucht sich nicht von Moses welchen zu entlehnen. Aus diesen Gründen ist ואצלת und ושמת zu lesen; vgl. 27, 20 ונתתה. Demnach heisst ודברתי עמך und ich will dich instruieren, wie du es anstellen sollst, dass du ihnen von deinem Geiste mitteilst. JHVH vermeidet es, sich an der Begeisterung blosser Gemeindeältesten zu betätigen, teils weil eine solche Betätigung unter seiner Würde wäre, teils aber auch um durch die

Vermittlung Moses dessen Grösse ihm selbst und dem Volke zu zeigen.

18. התקדשו heisst nichts mehr als trefft Vorkehrungen für den Fleischvorrat. Von einer Heiligung kann hier keine Rede sein; vgl. den Ausdruck קדש מלחמה Kriegsvorbereitungen treffen.

19. Dieser und der folg. Vers sind durchaus nicht im Widerspruch zu V. 33. Denn es ist hier keineswegs gesagt, dass die Israeliten die Wachteln einen Monat lang essen werden. Gemeint ist, dass die Vögel dieses eine Mal in solcher Fülle kommen werden, dass man davon einen vollen Monat wird essen können; vgl. zu V. 31.

21. Ueber רגלי sieh die Bemerkung zu Ex. 12, 37.

23. היקרך ist hier unmöglich richtig. Abgesehen davon, dass das Suff. der zweiten Person unerklärlich ist, da das Wort JHVHs Moses persönlich nicht betrifft, ist קרה nicht vox media, sondern wird, wie zu Gen. 42, 29 gezeigt worden, stets nur von unangenehmen Begegnissen gebraucht, während das Eintreffen des Wortes JHVHs dem Moses nur willkommen sein musste. Lies הֲיָקוּם. Dieses konnte, nachdem Waw durch zufällige horizontale Verlängerung seines oberen Teiles einem Reš ähnlich wurde, sehr leicht nach Vermutung in היקרך emendiert werden. Nebenbei sei bemerkt, dass die Angabe der Wörterbücher, dass קום in demselben Sinne wie בוא mit Bezug auf דָּבָר gebraucht wird, nicht zutrifft. בוא bedeutet in solcher Verbindung schlechthin eintreffen, קום aber heisst, vermöge seiner eigentlichen Bedeutung, sich behaupten. Beim Gebrauch von קום in Verbindung mit דבר hat man daher an einen gegen das betreffende Wort erhobenen Zweifel zu denken wie hier oder an Opposition wie Jer. 44, 28. 29. Sieh zu Deut. 19, 15. Auch הקים דבר birgt in sich den Nebenbegriff, dass man bei der Erfüllung des Versprechens auf Opposition stösst, die man zu überwinden hat.

25. Ueber den Sinn von וידבר אליו sieh zu V. 17. Nach eben jener Bemerkung ist hier Moses, nicht JHVH, Subjekt zu ויאצל und ויתן. נֹחַ als Inf. constr. statt נוּחַ ist wohl wegen des Kehllauts mit seinem Pat. furtivum. Diese Form kommt jedoch nur bei vorgeschlagenem כ vor. Dagegen bei vorgeschlagenem ל, durch dass der Inf. const. zum Gerundium wird, kann sich das ô hier selbst vor Gutturalen nicht halten, sondern geht regelmässig in û über; vgl. Jos. 3, 13 Jes. 7, 2 und Neh. 9, 28 gegen Ri. 9, 9. 11. 13. 2 Sam.

21, 10 und Jer. 14, 10. So nach der massoretischen Punktation. Ob diese die richtige Aussprache darstellt, ist jedoch zweifelhaft.

26. Dass die Namen dieser beiden Aeltesten für den Zweck der Darstellung erfunden sind, zeigt schon der Umstand, dass die Endsilbe beiden gemein ist. Noch deutlicher würde sich diese Erfindung verraten, wenn, wie ich vermute, אֶלְדֻּד und מִדֻּד zu lesen wäre. דֻּד oder plene geschrieben דוּד ist nach 1 Sam. 2, 14 und 2 Chr. 25, 13 ein Topf, worin Fleisch gekocht wird. Danach wäre אלדֻּד = über dem Fleischtopf und מִדֻּד = fern vom Fleischtopf. Demgemäss würde die Erfindung dieser Namen in der Urquelle irgendwie mit der Klage über die vermissten Fleischtöpfe Aegyptens zusammengehangen haben, welche Anlass zur Begeisterung und prophetischen Verzückung der Aelteston war. Oder דֻּד bezeichnet in diesem Namen, wie Ps. 81, 7, den Lastkorb. Dann war in diesem Zusammenhang ursprünglich davon die Rede, dass die Israeliten bei ihrer Klage über die vermissten Lebensgenüsse, die sie in Aegypten hatten, den Lastkorb vergassen, an den sie dort gebunden und von dem sie nunmehr frei waren. Es mag dem Leser überlassen sein, zwischen diesen beiden Fassungen die zu wählen, die ihm plausibler erscheint. In jedem Falle aber gehört das Zurückbleiben dieser beiden Männer im Lager zu dem Zwecke der Darstellung. Im Lager zurückgeblieben, hielten diese beiden Aeltesten prophetische Ansprachen des Inhalts, auf den ihre Namen in der einen oder der andern Weise anspielen, um das Volk von der Ungerechtigkeit seiner Klage zu überzeugen. Unter den andern Aeltesten vor dem Heiligtum hätten sie das nicht tun können, auch später im Lager nicht, da ihre prophetische Begeisterung nur für den Augenblick war. Der Inhalt dieser Reden ist aber, wie V. 25 die Rede JHVHs an Moses, nicht angegeben, sondern nur leichthin angedeutet.

28. מבחריו, das mir nicht ursprünglich scheint, hat den Zweck, zu zeigen, wie wenig Josua den Meister kannte, obgleich er so lange in seinem Dienste war, und dass ihm namentlich dessen Eigenschaft, wegen welcher er 12, 3 besonders gerühmt wird, völlig entgangen war.

31. Gewöhnlich versteht man hier die Sache so, dass die Wachteln geflogen kamen und in einer Höhe von zwei Ellen vom Boden flatterten und sich leicht fangen liessen. Aber der Umstand, dass die Wachteln im folg. Verse gemessen, nicht gezählt werden, spricht für tote Vögel, die der Wind brachte und dicht niederfallen

liess, sodass sie zwei Ellen hoch auf dem Boden lagen. Der kalte Westwind erhielt die toten Vögel frisch. Es ist eitel zu fragen, wie die toten Wachteln vom Westen her mit dem Winde kamen; denn bei einer Leistung JHVHs, auf die er sich nach V. 23 so viel zugute tat, braucht nicht alles mit natürlichen Dingen zugegangen zu sein. Für וַיָּגָז muss man וַיָּגֶז sprechen oder man hat שְׂלָו für שלוים zu lesen.

35. Für ויהיו lies ויהי und ziehe den Satz als Zeitangabe zum Folgenden.

XII.

1. Sieh die Bemerkung zu 11, 35. Durch die Herbeiziehung des dortigen Schlusssatzes gewinnen beide Verse, namentlich dieser, dessen Anfang sonst zu abrupt ist. Ueber die Zeitangabe vgl. V. 15 und 16.

2. Der Klatsch, der mit einer unbedeutenden Familienangelegenheit begonnen hatte, endete, wie dies zu geschehen pflegt, mit wichtiger übler Nachrede, die der Neid eingab. Ueber den Gebrauch von רק neben dem gleichbedeutenden אך zur Steigerung des Begriffs vgl. Ex. 14, 11, wo in gleicher Weise אין neben בלי gebraucht ist zur Verstärkung der Verneinung. Am Schlusse hat man neuerdings nach וישמע יהוה den Ausfall von ויחר אף יהוה vermutet, aber ohne Grund. Denn וישמע יהוה klappt nicht so arg nach wie man meint. Es will damit gesagt sein, dass JHVH die skandalöse Unterredung zwischen den Geschwistern gehört und beschlossen habe, sie nicht ungestraft hingehen zu lassen; vgl. zu Gen. 35, 22.

3. ענו heisst nicht sanftmütig, sondern bescheiden. Das heisst der Ausdruck in der Sprache der Mischna, und nur dies gibt auch hier einen Sinn. Denn Moses wusste von dem Klatsch seiner Geschwister nicht, hätte also darüber nicht zornig werden können, selbst wenn er eifermütig wäre. Dagegen hat es einen Sinn, wenn der Verfasser, nachdem die beiden von Moses so gesprochen, als wenn er auf seine hohe Stellung pochte, uns wissen lässt, dass dem nicht so war, da Moses im Gegenteil stets äusserst bescheiden sich benahm. Danach kontrastiert ענו mit האיש, durch welch letztern Ausdruck die hohe Stellung Moses betont wird; vgl. zu Ex. 11, 3.

5. ויקרא אהרן ומרים ist = und rief: „Aharon und Mirjam!“ JHVH rief also bloss die Namen beider, ohne weiter ein Wort

zu sprechen, bis sie auf seinen Ruf aus dem Zelte traten. Zur Ausdrucksweise vgl. 1 Sam. 3, 6, 8. Sonst müsste es unbedingt אל אהרן ואל מרים heissen.

6. An נביאכם יהוה ist nichts zu ändern oder auszusetzen, nur darf man dabei nicht vergessen, dass das Suff. auf die beiden Angeredeten allein, nicht auf das ganze Israel sich beziehen muss. Denn bei dieser Zurechtweisung kann nur der prophetische Charakter, dessen sich Aharon und Mirjam gerühmt hatten, nicht aber ein anderer Prophet, den Israel ausser Moses besitzt, in Betracht kommen. Der Sinn des Satzes ist daher der: wenn von euch beiden einer ein Prophet JHVHs ist. Die Ausdrucksweise, wobei יהוה ein durch ein Suff. bestimmtes Nomen nach einer andern Seite hin näher bestimmt, ist wohl ungewöhnlich, aber gut hebräisch: vgl. Lev. 26, 42 und besonders Ct. 1, 15. 4, 1 עינך יונים.

7. Hier beim Gegensatz tritt, wie so oft, die Person an Stelle ihres Falles, denn der Sinn ist: nicht so verhält sich die Sache im Falle meines Dieners Moses. Wie der Gedanke des zweiten Halbverses zeigt, ist עבדי משה im ersten nicht in dem Sinne zu verstehen, in dem jeder Verehrer JHVHs עבד יהוה genannt werden kann. עבד ist in diesem Ausdruck im engern Sinne von עבדי המלך zu verstehen. Moses verhielt sich zu JHVH wie der Minister zum König; er besorgte seine sämtlichen Geschäfte und vertrat ihn auf Erden sowohl in den inneren Angelenheiten seines Reiches, das heisst Israel gegenüber, als auch nach aussen hin, wie bei der Sendung an Pharao, König von Aegypten. Demgemäss ist aber בכל ביתי נאמן הוא nicht von der Bewährung Moses zu verstehen, sondern heisst, wie Kautsch es richtig wiedergibt: er ist betraut mit der Leitung meines ganzen Hauswesens. Dieser Zug im prophetischen Charakter Moses im Gegensatz zu Aharon und Mirjam hat nur scheinbar nichts Entsprechendes im Vorhergehenden. Denn die Umständlichkeit der Offenbarung, wie sie dort geschildert ist, schliesst den häufigen Verkehr JHVHs mit den Betreffenden und somit auch deren allgemeine Leitung des Hauswesens JHVHs aus.

8. Ziehe ומראה zum Folg. und fasse ולא בחידות im Sinne von ובלא חידות; vgl. zu Ex. 3, 19. מראה, obgleich im st. absol., ist dennoch von folg. יהוה näher bestimmt; vgl. zu V. 6. חידה, ein Wort dunklen Ursprungs, gezeichnet etwas, das sich irgendwie der Konzeption oder Perzeption bis zu einem gewissen Grade entziehet. Daher der Gebrauch dieses Nomens nicht nur vom eigentlichen Rätsel, sondern von der kurzen

und daher dunklen Rede des Weisheitsspruches und der Poesie überhaupt; vgl. Ez. 17, 2. Ps. 49, 5 und Pr. 1, 6. Hier ist der Ausdruck von der Verdunkelung eines Bildes gebraucht. Demgemäss ist der Sinn des Ganzen: und das unverschleierte Bild und die Gestalt JHVHs schaut er.

9. Die Erklärer finden es befremdend, dass der Zorn JHVHs erst jetzt entbrennt. Aber wer sagt ihnen, dass JHVH auch während der Rede nicht in Zorn war? Berichtet aber wird vom Zorn erst jetzt, weil nunmehr dessen Wirkung, die Bestrafung Mirjams, erfolgen soll.

10. פנה, mit אל der Person konstruiert, heisst, wie schon früher bemerkt, Aufmerksamkeit schenken, betrachten. Daher folgt hier והנה auf ויפן אל, wie diese Partikel Gen. 6, 12. 8, 13. 18, 2 und öfter auf ראה folgt; vgl. zu Pr. 24, 30 und 31.

11. Der Plural in עלינו, נואלנו und חטאנו zeigt unverkennbar, dass nach der Darstellung der Urquelle auch Aharon vom Aussatz mitbetroffen wurde; vgl. zu V. 12. Es leuchtet auch nicht ein, warum Aharon, der mitschuldig war, nicht mitbestraft worden sein sollte. In späterer Zeit wurde jedoch Aharon wegen seines hohepriesterlichen Charakters bei der Bearbeitung des Berichts, soweit die grässliche Bestrafung in Betracht kommt, aus dem Spiel gelassen. ואשר חטאנו ist nach unserer Bemerkung zu Ex. 9, 27 so viel wie: und wofür wir um Verzeihung bitten.

12. Für תהי bringt Syr. נהי zum Ausdruck, was sich nur dadurch erklären lässt, dass in der ursprünglichen Darstellung auch Aharon von der Strafe mitbetroffen wurde; vgl. die vorherg. Bemerkung. Zu der Gestalt aber, in der uns der Bericht vorliegt, passt nur תהי. חצי beziehen die alten Erklärer auf Mirjam. Diese Fassung, die Dillmann mit christlichem Stolze als „jüdischen Witz" charakterisiert, verwerfen die Neuern und übersetzen den Passus also: „Lass sie nicht sein wie ein totes Kind, dessen Fleisch bei seinem Austritt aus dem Mutterschoss schon halb verfault ist." Als ob מת ohne weiteres ein totes Kind bezeichnen könnte! Dann heisst es als blosse Zeitangabe immer nur מרחם oder מבטן ohne יצא. Endlich ist es unbegreiflich, warum Mirjam, die zur Zeit beinahe hundert Jahre alt gewesen sein muss, in ihrem aussätzigen Zustande mit einem totgeborenem Kinde und nicht vielmehr schlechthin mit einer stark verwesten Leiche verglichen werden sollte. Tatsächlich heisst מת hier einfach ein Toter. Der Vergleich ist sehr treffend. Von allem Verkehr mit den Mitmenschen ausge-

schlossen, ist der Aussätzige wie tot; vgl. Nedarim 64b. Für בצאתו ist בצאתֵנו zu lesen. Das Suff. in בשרו ist unbestimmt, während das in אמו, unverändert, grammatisch auf מת, logisch aber auf מרחם sich bezieht. Erwägt man nun, dass der Hebräer die Verwandtschaft durch „Gebein und Fleisch" bezeichnet, und dass der Aussatz nur das Fleisch, nicht auch die Knochen affiziert, so ergibt sich der Sinn für das Ganze wie folgt: Lass sie nicht sein wie tot, sodass, da wir aus demselben Mutterleib kommen wie sie, einem die Hälfte seines Fleisches verzehrt wird. Wenn Mirjam leidet, müssen ihre Brüder mit ihr mitleiden, und wenn ihr das Fleisch fault, muss jeder der beiden Brüder fühlen, dass ihm gleichsam die Hälfte des eigenen Fleisches verzehrt wird. Ueber die Masculinform von מת vgl. Gen. 23, 3.

13. Mit Recht gilt dieses äusserst kurze Gebet im Talmud als Mustergebet; vgl. Berachoth 34a. Für אל liest Dillmann אַל und ihm folgen alle Neuern. Aber danach wird ja der angeredete JHVH in diesem Gebet gar nicht genannt, was kaum richtig sein kann. Vielleicht ist אל נא aus אלהינו korrumpiert.

14. Waw in ואביה ist nach der Bemerkung zu Ex. 2, 20 zu verstehen. Denn auch hier liegt in der Frage ein leiser Vorwurf für Moses, der gegen alle Disziplin um sofortige Aufhebung der Strafe gebeten hatte. Der Vergleich Mirjams mit jemand, dem der eigene Vater ins Gesicht gespien hat, erklärt sich daraus, dass die alten Juden dem Speichel heilende Kraft zuschrieben. Besonders galt der Speichel als Heilmittel für Augenkrankheiten. So wird Jeruschalmi Sota, Kap. 1 Hal. 4 von Rabbi Meir erzählt, dass er, um einen Mann zu versöhnen, der seine Frau, weil sie dem Vortrag des Rabbi bis spät in die Nacht zugehört, aus dem Hause gejagt und geschworen hatte, sie nicht wieder hereinzulassen, bis sie dem Urheber ihres Zerwürfnisses ins Gesicht gespuckt, sich augenleidend stellte und von dem verstossenen Weibe ins Auge speien liess. Sieh auch Mark. 8, 23. Danach konnte ein Vater seiner Tochter nur um ihre Augen zu heilen ins Gesicht speien; dennoch würde die Tat, weil sie sonst Beschimpfung ist, auf die Tochter beschämend wirken und sie zwingen, eine kurze Zeit sich öffentlich nicht zu zeigen. In gleicher Weise war die Züchtigung Mirjams durch JHVH väterlich gemeint; aber dennoch muss sie sich wegen des Aussatzes auf die vorgeschriebenen sieben Tage zurückziehen. תכלם will Grätz in תִּכָּלֵא abändern, was auf den ersten Blick sehr plausibel erscheinen mag, bei näherer Betrachtung aber

nur ungenügende Kenntnis des Hebräischen verrät. Denn der Aussätzige wird durch seine Krankheit sehr entstellt, und נכלם ist der eigentliche Ausdruck für die durch Entstellung des Aeussern entstehende Scham, die einen zwingt, sich zurückzuziehen und unter Bekannten nicht sehen zu lassen; vgl. 2 Sam. 10, 5 und 1 Chr. 19, 5. Hier ist das Verbum gebraucht, weil der Redende jetzt schon an die andere Seite des Vergleichs denkt, an die Strafe Mirjams, die sie derart entstellt hat, dass sie sich schämen muss, sich sehen zu lassen.

XIII.

2. Im Unterschied von 1, 5 werden hier die zwölf Männer nicht von JHVH selbst, sondern von Moses namentlich bestimmt; vgl. V. 4. Der Grund ist der. Während dort das Geschäft, wofür die Männer bestimmt wurden, ohne irgend welche üble Folgen ablief, endet es hier fatal und stürzt die Gemeinde in Unglück. Männer aber, welche über die Gemeinde ein so grosses Unglück gebracht, dürfen nicht von JHVH selbst gewählt worden sein. Später ging man darin noch weiter; vgl. zu Deut. 1, 22.

5. Bei vier Stämmen fängt der Name des Fürsten mit demselben Konsonanten an wie der Stammnamen, nämlich hier bei Simeon, V. 7 bei Issakar, V. 14 bei Naphtali und V. 15 bei Gad, was kaum zufällig sein kann. Es scheint, dass in der naiven Urquelle der gleiche Anlaut der Namen in dieser Weise durchgängig war, und dass der Bearbeiter die meisten Fürstennamen für die mehr kritischen Leser seiner Zeit teils modifizierte, teils durch andere ersetzte.

8. So heisst Josua nur noch Deut. 32, 44. Letztere Stelle kommt aber, wie dort gezeigt werden soll, gar nicht in Betracht. Die Form, die der Name hier hat, zeugt für das hohe Alter unseres Stückes. In der Tat, dieses Stück, worin Josua sichtlich in keinem Dienstverhältnis zu Mose steht, ist seinen ältern Bestandteilen nach viel älter als irgendeine der Erzählungen, in denen er als dessen Famulus erscheint; vgl. die folg. Bemerkung.

16. Aus dem zu V. 3 erörterten Grunde fehlt hier, wo auf die Namen der Kundschafter Bezug genommen wird, das dortige על פי יהוה.

Die Ursache der im zweiten Halbvers berichteten Namensänderung ist nicht angegeben. Die Erklärer sind jedoch darum nicht verlegen. Man behauptet, Josua bekommt jetzt einen andern

Namen, weil er eine wichtige Rolle zu spielen beginnt, wie auch sonst Personen in entscheidenden Punkten ihres Lebens ihren Namen ändern. Als Beispiel werden Abraham und Jakob angeführt, Gen. 17, 5 und 32, 29. Aber in diesen beiden Fällen gibt der Verfasser den Grund der Namensänderung an, was hier nicht geschieht. Dann leuchtet auch nicht ein, inwiefern Josua jetzt eine wichtige Rolle zu spielen beginnt. Man sollte vielmehr denken, dass die Rolle eines alleinigen Gehilfen Moses, was Josua bis jetzt war, ungleich wichtiger ist als die Rolle eines Kundschafters, die elf andere Männer mit ihm teilten. Endlich, wenn die neue Rolle Anlass zur Namensänderung wäre, hätten ja alle zwölf Kundschafter andere Namen bekommen müssen, was aber nicht der Fall ist. Wenn man alles das erwägt, muss man zu dem Schluss kommen, dass diese Namensänderung einen besonderen Grund hat, der aber nicht angegeben ist, weil die Angabe dem Zweck nicht dienlich wäre. Aber was kann der Grund sein? Wir wollen sehen.

Die Hebräer schufen ihre Eigennamen und behielten ihre Bedeutung lebhaft im Sprachbewusstsein. Vgl. Gen. 27, 36. 1 Sam. 25, 25 und sieh zu Mal. 3, 6. Hebräische Eigennamen behielten daher nicht immer dieselbe Form für alle Zeiten, sondern sie erfuhren manchmal von Zeit zu Zeit Veränderungen, welche die Entwickelung der Sprache mit sich brachte. So kommt es, dass der Name, den der Diener Moses führte, in der Geschichte der hebräischen Sprache drei verschiedene Formen hat, הוֹשֵׁעַ, יְהוֹשֻׁעַ und יֵשׁוּעַ. הושע ist die älteste Form, die sich sicherlich bis zur Auflösung des nördlichen Reiches erhielt, denn so sprach man noch den Namen des letzten Königs dieses Reiches aus; vgl. 2. K. 17, 1. Nach הושע kommt יהושע. Zwischen diesen beiden Formen gibt es keine Schwankungen. Dagegen schwankt die Form zwischen letzterem und dem geschichtlich darauf folgenden und bekanntlich bis zum Anfang unserer gewöhnlichen Zeitrechnung reichenden ישוע. Denn bei den Propheten Haggai und Sacharja heisst der erste Hohepriester nach dem Exil יהושע, während er in Esra und Nehemia ישוע genannt wird. (Dagegen ist Neh. 10, 24 für das dort unmögliche הושע ohne Zweifel ישוע zu lesen).

In unserem Stücke aber sind zwei Versionen von dem Berichte über die Kundschafter verquickt, die aus verschiedenen Zeiten herrühren. Die Partie 13, 1—16a gehört zur ältern Version. Darum heisst Josua in obigem Namensverzeichnis הושע, wie dieser Name in der ältern Zeit gesprochen wurde.

Diese ältere Version kennt Josua nur als einen der Kundschafter und weiss über ihn sonst nichts. Nach dieser ältern Version ist Kaleb der einzige unter den Kundschaftern, der günstig berichtete und die aufgeregte Gemeinde zu beschwichtigen suchte, vgl. V. 30 und 14, 24, während Josua oder Hosea, über den weiter nichts gesagt ist, sich den andern Kundschaftern anschloss und daher mit ihnen in der Wüste an der Pest starb. Die Sagen, worin Josua eine wichtige Rolle spielt, zuerst als Diener und dann als Nachfolger Moses, sind alle viel später. Daraus erklärt es sich, dass der Held in diesen Sagen יהושע heisst, wie der Name zur Zeit ihrer Entstehung gesprochen wurde. Der Name ist also in diesen letztern Erzählungen ein Anachronismus. Der Anachronismus genierte den Redaktor, und er half sich so gut er eben konnte, indem er ihm in dem obigen Verzeichnis seine ältere Form liess und dann hinzufügte, dass ihn Moses in יהושע umänderte. Dass Moses die Namensänderung bei Gelegenheit der Aussendung der Kundschafter vornahm, sagt die redaktionelle Notiz nicht. Der Redaktor fand es bloss passend und bequem, an dieser Stelle über die Namensänderung zu berichten.

19. ארץ bezeichnet hier das Klima. Dass das Substantiv unter anderem auch diesen Sinn hat, zeigt V. 32 ארץ אכלת ישביה, was nur vom Klima eines Landes gesagt werden kann. Vom Boden des Landes ist erst im folgenden Verse die Rede, wo auch die auf ארץ bezüglichen Adjektiva, dem entsprechend, anders sind. הבמחנים אם במבצרים bringen LXX in umgekehrter Ordnung. Schon dies allein macht den Ausdruck verdächtig. Dazu kommt noch, dass der Pl. von מחנה sonst stets מחנות, nicht מחנים ist, und dass eine Stadt, die keine Mauer hat, noch lange nicht ein blosses Lager ist. Das von Sam. für הבמחנים gebotene המחבנים oder המבחנים führt zu nichts. Der Text ist offenbar heillos verderbt.

20. והתחזקתם ist hier nicht = und seid guten Mutes, welcher Zuspruch für den gleich darauf angegebenen Zweck nicht nötig war, sondern heisst: gebt euch Mühe, macht Anstrengungen; vgl. zu Deut. 12, 23. Tatsächlich war es für die Kundschafter kein Leichtes, sich eine Probe von den Früchten des Landes zu verschaffen, ohne sich zu verraten.

22. Streiche das ungrammatische ויבא, welches durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden zu sein scheint. Dieses Verbum ist nach ויעלו um so mehr unerträglich, als in dem Folgenden nichts berichtet ist, was die Kundschafter in Hebron

getan hätten, und der Ort nur wegen der Erwähnung der daselbt hausenden Riesen genannt ist. Im zweiten Halbvers ist שבע שנים nicht mit לפני zu verbinden, sondern als Angabe der Zeitdauer zu נבנתה zu fassen, sodass der Sinn des Ganzen der ist: Hebron aber wurde sieben Jahrelang gebaut, vor Zoan in Aegypten. Somit wird von Hebron zweierlei ausgesagt, dass es eine grosse, und dass es eine sehr alte Stadt war, letzteres, weil es das als alte Stadt bekannte Zoar an Alter übertraf. Wenn hier nur der Umstand in Betracht käme, dass Hebron älter ist als Zoan in Aegypten, würde שבע שנים weggeblieben sein, da sieben Jahre im Alter einer Stadt so gut wie nichts sind. Dagegen ist diese Zeitangabe bei unserer Fassung unentbehrlich, indem sie vom Umfang Hebrons einen Begriff gibt, und vielsagend, denn für die Antike ist eine Stadt, an der man sieben Jahrelang gebaut hat, sehr gross.

23. Das Waw in ואשכל ist in mitbefassendem Sinne zu verstehen, und אחד, dem בשנים gegenübergestellt, will stark betont sein, denn der Sinn des Ganzen ist der: eine Rebe mit einer einzigen Weintraube daran, welche sie aber zu zweien an einer Stange tragen mussten. Wäre die Weintraube nicht so gross gewesen, hätte sie ein Mann an einer Stange auf der Schulter tragen können. Der zweite Halbvers besagt nicht bloss, dass die Kundschafter von den andern genannten Früchten mitnahmen, sondern auch, dass von diesen gilt, was mit Bezug auf die Grösse von der Weintraube berichtet ist.

26. Ueber השיב דבר c. Acc. sieh die Bemerkung zu Gen. 37, 14.

27. וגם welches sonst das Moment des Entsprechenden von Ursache und Wirkung ausdrücken kann, stellt hier die Güte des Landes wie sie im Folgenden beschrieben ist als der Verheissung JHVHs entsprechend dar. Der Ausdruck ist in diesem Zusammenhang so viel wie: es ist wahr.

30. Den ersten Halbvers pflegt man zu übersetzen „und Kaleb beschwichtigte das Murren des Volkes gegen Moses." Dabei vergisst man aber, dass soweit nur die Kundschafter allein gesprochen und vom Volke und seinem Murren gegen Moses noch gar nicht die Rede war, abgesehen davon, dass diese Wiedergabe in den Text mehr hineinlegt als er dem Wortlaut nach besagen kann. Dann gibt es überhaupt ein Verbum הסה nicht. הס ist Interjektion = pst! Dessen Auffassung als Imperativ, welche die Bildung eines Plurals zur Folge hatte, vgl. Neh. 8, 11 הסו, ist sehr spät. Dergleichen Erweiterungen erhalten manche Interjekionen auch im

Arabischen, aber ein Imperfektum kann aus einer Partikel nicht entstehen. Mit ויהס ist hier nichts anzufangen. Man lese dafür וַיַּהֲרֹס. Dann ist der Sinn des Satzes: Kaleb aber drängte sich mitten durch das Volk und trat an Moses heran. Der Gebrauch und die Konstruktion von הרס ist hier gerade wie Ex. 19, 21, nur dass hier die Beziehung des Verbums zu dem beim Durchdrängen zu überwindenden Hindernis ausgedrückt ist und dort nicht. Die Textkorruption entstand hier nicht durch ein Versehen des Abschreibers, sondern ist eine Verballhornung durch Schriftgelehrte von unzulänglicher Sprachkenntnis. הרס kommt so nur noch an der oben genannten Exodusstelle vor, und das einzige Beispiel entging dem Gedächtnis, worauf man schnell zur Emendation griff. Uebrigens will wohl die von der Massora registrierte Majuskel die Richtigkeit des fraglichen Ausdruckes im Zweifel stellen.

32. Der Widerspruch zwischen den beiden Vershälften — denn ein Land, das durch seine klimatischen oder sonstigen Verhältnisse seine Bewohner auffrisst, kann nicht Riesen hervorbringen — erklärt sich leicht daraus, dass unser Stück keine organische Einheit bildet, sondern, wie bereits oben bemerkt, zwei Versionen derselben Erzählung darin verquickt sind. Nach der einen Version berichteten die Kundschafter über das Land selbst günstig, vgl. V. 27, während sie die Bewohner als unüberwindlich darstellten. In der andern Version mag das Land sowohl wie seine Bewohner abschreckend dargestellt worden sein, letztere als kränklich in Folge des ungesunden Klimas. In der Bearbeitung erfuhr das Abschreckende in der Darstellung der Bewohner eine Veränderung. Ein mächtiges, riesiges Volk ist für die Unternehmung einer Eroberung seines Landes abschreckend genug. Wie ein so schlechtes Land Riesen hervorbringen kann, darüber zerbrach sich ein alter Leser den Kopf nicht. Wenigstens dachte der Bearbeiter so. מִדָּה heisst eigentlich Ausdehnung, Länge. In der Bedeutung „Mass“ ist der Ausdruck sonst vox media, in dieser Verbindung aber nicht.

38. Ueber נפילים vgl. zu Gen. 6, 4. Der Schlusssatz heisst: und ebenso mussten wir wohl ihnen vorkommen. Das „müssen“ kann der Hebräer in solchen Wendungen nicht ausdrücken. Sieh die Bemerkung zu Lev. 26, 26. Diesen Sinn aber hat das Perf. hier offenbar; denn als gewiss konnten die Kundschafter doch nicht wissen, wie sie dem Volke des Landes vorgekommen waren.

XIV.

1. Der nackte Ausdruck נתן קול kommt sonst nur in der Poesie vor und bezeichnet da niemals das Weinen, sondern stets nur das Schreien, das laute Rufen. In der Urquelle stand daher wohl בבכי hinter קולם, vgl. Gen. 45, 2, welche nähere Bestimmung wegen des darauf folgende ויבכו hier vom Bearbeiter weggelassen wurde. Ueberhaupt ist die Konstruktion in erstem Halbverse sehr ungeschickt.

3. נפל בחרב heisst niemals in der Schlacht fallen, sondern stets nur als Gefangener vom Sieger nach gewonnener Schlacht niedergemacht werden. Solcher Tod, meinen die Israeliten, sei ihnen gewiss, wenn sie den Kampf mit den von den Kundschaftern als Riesen beschriebenen Bewohnern Kanaans aufnehmen sollten. Im zweiten Halbvers ist טוב nicht absolut = gut, sondern vergleichsweise = besser, d. i. besser als die Aussicht, niedergemetzelt zu werden. Ueber die Ausdrucksweise, wobei die Bezugnahme auf das Vorhergehende, im Vergleich wozu das darauf Genannte besser ist, unterbleibt, sieh K. zu Ps. 112, 5.

4. נתנה ראש pflegt man zu übersetzen „lasst uns ein Oberhaupt über uns einsetzen," was der Ausdruck aber ohne entsprechende Präposition nie und nimmer heissen kann. Dann ist es auch unbegreiflich, wozu für die Rückkehr nach Aegypten die Einsetzung eines Oberhaupts nötig wäre, da die Israeliten nicht zurückkehren wollten, um Aegypten im Kriege einzunehmen, sondern, wie Neh. 9, 17 ausdrücklich gesagt ist, um sich daselbst wieder in die frühere Knechtschaft zu begeben. Endlich spricht auch die Art und Weise, wie der fragliche Ausdruck in der oben angeführten Nehemiastelle vorkommt, gegen dessen traditionelle Fassung. Dort heisst es nämlich ויתנו ראש לשוב לעבדתם, von ויתנו ראש im angeblichen Sinne aber könnte der Satz לשוב לעבדתם nicht abhängen. Es ist in Fällen wie hier nicht leicht, andere zu überzeugen, namentlich wo es gilt, etwas Althergebrachtes durch Neues zu ersetzen. Aber ich selber habe nicht den geringsten Zweifel, dass נתן פי ראש ein idiomatischer Ausdruck ist wie נתן ערף, נתן קול und dergleichen mehr. In diesem Idiotismus bezeichnet ראש den Kopf als den Körperteil, an dem das Leben hängt, ohne den es kein Leben gibt; vgl. Dan. 1, 10. Danach heisst נתנה ראש ונו׳: lasst uns den Kopf daran setzen und nach Aegypten zurückkehren. Die Redensart scheint aber äusserst spät zu sein.

9. Den ersten Satz zieht man wohl besser zum Vorhergehenden als Bedingung für JHVHs Wohlgefallen an Israel. Für וְאַתֶּם aber muss mann, da hier für den Gebrauch des persönlichen Fürworts keinerlei Grund vorhanden ist, unbedingt וְאִתָּם lesen und עם הארץ als Epexegese dazu fassen; vgl. im Folgenden הם und צלם. Der Ausdruck סר צלם מעליהם setzt voraus, dass die Völker, von denen die Rede ist, bis jetzt unter dem Schutze JHVHs standen. Doch hatte JHVH bis dahin sie beschützt, nicht weil er ihnen gewogen war, sondern weil das für die genaue Erfüllung seiner Verheissung an die Väter Israels nötig war. Denn in den Verheissungen an die Patriarchen wurde nicht nur das Land Kanaan namhaft gemacht, sondern es wurden auch die verschiedenen Völkerschaften, denen Israel es abnehmen sollte, mit Namen genannt. Darum musste das von den Israeliten zu erobernde Land im Besitze seiner damaligen Bewohner bleiben, und dazu war JHVHs Schutz erforderlich.

10. כבוד יהוה bezeichnet hier, wie schon öfter vorher, einfach die Gegenwart JHVHs, sein Erscheinen in der Wolke. Die Erscheinung JHVHs im kritischen Augenblick vor dem gesamten Volke hatte zur Folge, dass dieses, von seinem Vorhaben, Josua und Kaleb zu steinigen, abstand.

13. Vom zweiten Halbvers an bis V. 15 incl. ist die Rede sehr verwickelt. Die Verwickelung soll wohl die starke Aufregung des Redenden zur Anschauung bringen, doch ist die Sache übertrieben, sodass es sehr schwer wird, sich in dem verworrenen Satzgefüge zurecht zu finden. ושמעו, dessen Objekt aus dem Vorhergehenden zu entnehmen ist, knüpft an die Rede JHVHs an und setzt sie gleichsam fort. Waw entspricht dem arab. ف und stellt das Folgende als Ergebnis aus dem Vorhergehenden dar. Der Ausdruck ist somit = so? dass die Aegypter hören etc.? Wegen des Plurals des darauf bezüglichen Verbums will Baentsch מְצְרִים für מצרַים lesen, statt über letzteres Ex. 14, 27 zu vergleichen. Ersteres würde auch nur Aegypter, aber nicht die Aegypter als Nation bezeichnen. כי ist begründend. Die Aegypter, denen JHVH Israels Freilassung abgezwungen hat, verfolgen mit dem Interesse des Hasses die Schicksale Israels und sie müssten daher sicherlich davon hören, wenn JHVH jetzt sein Volk vertilgen sollte.

14. Bei ואמרו bricht der Satz vorläufig ab, und der Gedanke wird erst 15b wieder aufgenommen. Objekt zu diesem Verbum ist die Rede V. 15. Für אל ist nach LXX וכל zu lesen. Im zweiten

Halbvers passt zu Niph. von ראה, gleichviel ob man die Recepta beibehält oder mit LXX נִרְאָה als Partizip spricht, ועננך עמד עלה durchaus nicht. Am sichersten spricht man נִרְאֶה, aber als erste Pers. Pl. Impf. Kal und fasst das Folgende als Objektssatz ohne כי. Waw in ועננך entsprich dem واو المصاحبة der Araber. Dann ist der Sinn: in einer Weise, dass wir klar und deutlich sehen, wie du JHVH, mit deiner Wolke über ihnen schwebst u. s. w.

16. Mit וישחטם wäre, namentlich da JHVH Subjekt dazu ist, viel zu viel gesagt. Darum ist nach LXX וישטחם zu lesen. שטח heisst hier hinstrecken, fällen. Ueber diesen Gebrauch des Verbums mit Bezug auf die Vernichtung eines ganzen Volkes durch JHVH vgl. zu Hi. 12, 23.

17. כח heisst hier nicht Macht oder Stärke, die hier, wo es sich lediglich um Vergebung einer Sünde handelt, unmöglich in Betracht kommen kann. Unser Nomen bezeichnet sonst nicht nur die aktive Kraft, sondern auch die Widerstandskraft, die Ausdauer im Leiden, vgl. Hi. 6, 12, und hieraus entsteht der Begriff: Geduld Langmut. Diese letztere Bedeutung hat כח Nah. 1, 3 und auch hier. Moses appelliert also hier an die Langmut JHVHs, deren er sich rühmt. Unsere Stelle setzt also, wie כאשר דברת לאמר zeigt, Ex. 34, 6. 7 voraus. Sieh die folgende Bemerkung.

18. Nach dem, was zu V. 17 bemerkt wurde, erwartet man hier nur die Aufführung der gnädigen und huldreichen Eigenschaften JHVHs. Aus diesem Grunde ist der zweite Halbvers, in dem die strengern Züge im Charakter JHVHs beschrieben sind, zu streichen. Die gesamten Atribute JHVHs, שלש עשרה מדות genannt, waren den alten Juden sehr geläufig, und der Abschreiber mag sie daher auswendig alle niedergeschrieben haben, ohne auf die Vorlage zu sehen, in der hier deren letztere grössere Hälfte fehlte.

21. Dem zweiten Halbvers ist hier kein auch nur halbwegs befriedigender Sinn abzugewinnen. Man fasst den Satz gewöhnlich als Fortsetzung des Schwures und übersetzt das Ganze „so wahr ich lebe und die ganze Erde der Herrlichkeit JHVHs voll werden soll." Aber abgesehen davon, dass חי אני, wie zu Gen. 42, 14 gezeigt wurde, nicht heisst „so wahr ich lebe", sondern einfach „bei mir", spricht zweierlei gegen diese Fassung. Erstens findet sich חי אני als Schwur JHVHs auch sonst im A. T. nahe an zwanzigmal, aber nirgends mit einem solchen Zusatze wie hier. Zweitens, selbst zugegeben, dass im A. T. bei einer vollendeten oder feststehenden Tatsache geschworen wird, was keineswegs der Fall ist,

wäre ein Schwur bei etwas, das in Zukunft erst geschehen soll, hierdurch unlogisch. Unser Satz ist hier nicht an seinem Platze, sondern gehört hinter V. 19, wo er den Schluss der Rede Moses bildet. In jenem Zusammenhang hängt וימלא von dem vorherg. Imperativ ab, sodass das Ganze heisst: vergib die Sünde dieses Volkes damit die Erde voll werde u. s. w. כבוד heisst nicht nur Ehre, sondern bezeichnet jede rühmliche Eigenschaft, die einem zur Ehre gereicht, und den daraus entstehenden Ruhm; vgl. Ps. 72, 19. Diese letztere Bedeutung hat das Nomen hier, wie auch überall, wo gesagt wird, dass die Erde von JHVHs כבוד voll ist oder voll werden möge. Ueber die verschiedenen Konstruktionen von מלא sieh zu Gen. 1, 22. Hier sei noch Folgendes darüber hinzugefügt. Als Pass. von Piel kommt Pual nur Ct. 5, 14 als Kunstausdruck vor. Niph. dagegen findet sich sehr oft in der gewöhnlichen Bedeutung „angefüllt sein“ oder „angefüllt werden“. Bei diesem Niph. ist gewöhnlich das Gefäss Subjekt und der Inhalt steht meistenteils im adverbiellen Acc., seltener, wie Ex. 1, 7 und 2 K. 3, 20, im Objektacc. Hier wiederum und Ps. 72, 19 ist die Handlung selbst Subjekt, und das Gefäss Objekt, vgl. zu Gen. 4, 18, während der Inhalt in den adverbiellen Acc. tritt.

24. מלא אחרי יהוה ist nach den Wörterbüchern und natürlich auch nach den Erklärern so viel wie מלא ללכת אחרי יהוה, und dieses soll heissen JHVH vollkommen Gehorsam leisten. Aber die Redensart הלך אחרי יהוה wird immer mit Bezug auf den ganzen Lebenswandel gebraucht, während unser Ausdruck nur von dem Betragen Josuas und Kalebs bei dem Berichte der Kundschafter vorkommt, vgl. 32, 11. 12. Deut. 1, 36. Jos. 14, 8. 9. 14, und daher mindestens auch von einer einmaligen Handlung, wonicht ausschliesslich von einer solchen, gebraucht ist. Dann handelte sich ja bei diesem Bericht gar nicht um Gehorsam, da von den Kundschaftern nur verlangt wurde, dass sie einfach über das Land nach Befinden berichten sollten. Wenn man nun alles das erwägt, wird man in מלא אחרי יהוה leicht eine Verkürzung aus der vollern Redensart 1 K. 1, 14 erblicken. Unser Ausdruck ist danach = מלא דברי יהוה אחריו und heisst JHVHs Worte bestätigen. Und das ist auch, was Josua und Kaleb in ihrem speziellen Berichte taten. JHVH hatte von dem gelobten Lande als einem durchaus guten Lande, das von Milch und Honig fliesst, gesprochen, und das bestätigten die beiden ganz, ohne eine mäkelnde Bemerkung hinzuzufügen, wie die andern Kundschafter es getan; vgl. V. 7 und 8. — אשר בא שמה weist

auf 13, 22 hin. Denn bei der Verteilung des Landes fiel Hebron dem Kaleb zu; vgl. Jos. 15, 13. וזרעו יורשנה heisst nicht „und seine Nachkommen werden es in Besitz nehmen“, wie man gemeinhin wiedergibt, denn nach Jos. 15, 14 nahm Josua selber das ihm zugefallene Hebron ein. Das Subjekt des Verbums ergänzt sich aus dem vorhergehenden כלב, während זרעו zweiter Acc. ist. Danach ist der Sinn des Satzes: und auf seine Nachkommen soll er es vererben; vgl. Jos. 14, 9, wo der Schwur, soweit Kaleb in Betracht kommt, derselbe ist wie hier, nur dass er dort dem Moses statt JHVH in den Mund gelegt ist. Zu beachten ist noch, dass es יורשנה, nicht ינחילנה heisst, weil letzteres besagen würde, dass Kaleb über den Besitz testamentarisch verfügen wird — vgl. Deut. 21, 16 — worauf es hier nicht ankommt. יורשנה dagegen drückt diesen Nebenbegriff nicht aus, denn הוריש heisst nur eine Erbschaft zurücklassen.

25. Für מחר hatte der Text ursprünglich wohl ובתר, das zum Vorhergehenden zu ziehen wäre. בעמק allein ist hier wegen V. 45 keine hinreichende Ortsangabe. Syr. hat auch בתר, lässt aber בעמק aus und behält מחר bei.

27. Mit עד מתי kommt man hier nicht weit. Graetz und Houbigant vermuten den Ausfall eines Verbums, etwa אכלה oder אשא, vor לעדה. Allein eine solche Ergänzung würde die Sache nicht viel besser machen, weil der unmittelbar darauf folgende Relativsatz immer noch keinen rechten Sinn hätte. Für עד מתי lies עַתָּה תְּהִי und fasse אשר המה מלינים עלי, worin אשר sachlich ist und den demonstrativischen Begriff, der durch den Relativsatz erklärt werden soll, in sich birgt, als Subjekt zu תהי. Dieses Verbum ist neutrisch im Fem.; vgl. V. 41b und besonders Ex. 30, 21. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt: Nunmehr soll es dieser bösen Gemeinde so ergehen, wie sie mir murrend vorwarfen; die Vorwürfe, welche die Israeliten mir machen, habe ich vernommen. Der zweite Relativsatz ist keineswegs überflüssig, denn er besagt, wem die Vorwürfe galten, was durch das nackte תלונות בני ישראל nicht ausgedrückt ist. Zur Sache vgl. V. 28 und sieh die folgende Bemerkung.

29. אשר הלינתם עלי ist nach dem, was wir oben gesagt haben, zu verstehen. Der Relativsatz fasst das unmittelbar Vorhergehende kurz zusammen, und sein Sinn ist: — ein Schicksal, wie ihr es in euerer Klage gegen mich, ausgemalt habt. Doch droht JHVH, das in der Klage der Israeliten ausgemalte Schicksal nur teilweise über sie zu verhängen. Sie meinten, sie selber und auch ihre

jungen Kinder müssten umkommen, vgl. V. 3; JHVHs Drohung dagegen beschränkt sich nur auf die Alten und nimmt die Jungen aus.

31. Für das widersinnige וידעו ist unbedingt וְיָרְעוּ zu lesen und V. 33 רעים zu vergleichen, das diesem entspricht. Der Ausdruck ist poetisch, kann aber hier in der feierlichen Rede JHVHs nicht befremden. LXX bringen dafür ויירשו zum Ausdruck, doch liegt dieses graphisch zu fern. Die jungen Kinder soll dermaleinst das gelobte Land weiden, das heisst, darin das Leben fristen oder schlechtweg leben.

32. יפלו heisst nicht „sollen fallen“, was auf פגר nicht passt, sondern „sollen liegen bleiben“; vgl. zu Gen. 38, 17.

33. Für רעים lesen manche nach Vulg. נעים, aber mit schlechtem Geschmack; vgl. die vorhergehende Bemerkung. Diejenigen Kinder, die später den Segen des verheissenen Landes geniessen werden, müssen sich bis dahin mit dem begnügen, was die Wüste bietet. Die oben angeführte Lesart der Vulgata hat an 32, 13, worauf jedoch keiner der sie adoptierenden Erklärer verweist, nur scheinbar eine Stütze; sieh zu dieser Stelle. זנותיכם ist in diesem Zusammenhang rein unmöglich, da es sich hier nicht um Abgötterei handelt, die allein unter dem Bilde der Hurerei gedacht wurde. Man lese dafür תלנותיכם. Die jungen Kinder sollen für das Murren der Väter insofern leiden, als ihr Eintritt in das gelobte Land auf vierzig Jahre verschoben wird. Die Korruption entstand an dieser Stelle hauptsächlich dadurch, dass ת wegen des Vorhergehenden wegfiel, worauf man im verstümmelten Worte ל durch ז ersetzte, um ihm einen halbwegs leidlichen Sinn abzugewinnen.

37. לפני יהוה bezeichnet den Tod der Kundschafter an der Pest als eine unverkennbare Schickung JHVHs. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Lev. 10, 2. Dort wo der Tod im Heiligtum stattfand, hat die traditionelle Erklärung unseres Ausdrucks einen scheinbaren Anhalt, hier aber gar keinen.

40. כי חטאנו ist = denn wir gestehen unsere Schuld ein und bitten um Vergebung; vgl. zu 12, 11.

43. Ueber die Verbindung כי על כן sieh zu Gen. 18, 5. Hier, wo die Motivierung dem zu Motivierenden vorangeht, ist letzteres durch Waw = ف markiert.

44. Das nur hier vorkommende Verbum עפל ist mir sehr verdächtig. Mir scheint, das der Text ursprünglich ויעלו las. Dieses עלה würde dem arab. غلا das Mass überschreiten entsprechen. Dafür spricht Deut. 1, 43 ותזדו. Das Mass überschreiten wäre hier

so viel wie: vermessen handeln, und ויעלו לעלות würde ein Wortspiel bilden.

XV.

2. Die Zeitangabe כי תבאו אל הארץ וגו׳ nimmt rücksichtsvoll die Zeit während des Aufenthalts in der Wüste von der folgenden Vorschrift aus. Denn Vieh hatten die Israeliten in der Wüste nach Ex. 12, 38 genug, aber Mehl, Oel und Wein für das Speise- und Trankopfer konnten sie nicht gut auftreiben. Die Verbindung ארץ מושבתיכם kommt nur hier vor. Mehrere Codd. bieten הארץ, aber dann müsste man hinter diesem ואל herstellen.

3. לפלא נדר או בנדבה vgl. zu Lev. 22, 21. Für בנדבה lesen einige Handschriften לנדבה, wie dort, doch kann ב ebenso gut wie ל das Prädikatsnomen bezeichnen; vgl. 34, 2 und Jos. 13, 6. 7 בנחלה.

9. Für בלול, welches weder mit עשרנים noch mit סלת übereinstimmt und daher ungrammatisch ist, sprich בָּלוֹל als Inf. absol. und vgl. Lev. 2, 6 פָּתוֹת.

12. Für כמספר ist nach Sam. כמספרם zu lesen und das Schlusswort als Glosse, die die Herstellung dieses bezweckt, zu streichen.

13. להקריב וגו׳ bildet nicht einen Absichtssatz, der durchaus nicht am Platze wäre, sondern einen Umstandssatz. Ueber die Konstruktion vgl. das so häufige לאמר = قائلا.

14. Was der Text hier bietet, ist durchaus unhebräisch. Die Schwierigkeit ist aber leicht gehoben, wenn man das von anderswoher versprengte אשר בתוככם streicht; sieh die folgende Bemerkung.

15. Streiche das wiedersinnige הקהל welches durch Dittographie aus חקה entstanden ist. Unmittelbar hinter הגר ist das nach V. 14 versprengte אשר בתוככם herzustellen; vgl. V. 26.

20. Im Vergleich im zweiten Halbvers ist das tertium comparationis nicht angegeben. Gemeint ist wohl, dass die Abgabe vom Teige wie die vom Getreide dem Priester zufallen soll.

24. Wenn man נעשתה hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung fasst, dann gibt מעיני העדה ger keinen Sinn. Die gewöhnliche Ansicht, wonach letzterer Ausdruck eigentlich so viel ist wie: fern von den Augen der Gemeinde, setzt ein verneinendes מן voraus, das es aber, wie schon früher bemerkt, nicht gibt. עשה wie es hier gebraucht ist hat mit dem gleichlautenden Verbum, welches tun und machen bedeutet, nichts gemein, sondern hängt etymologisch mit dem arab. غشي zusammen und heisst wie dieses bedecken, zudecken, verbergen. Danach ist נעשתה hier so viel wie

Lev. 4, 13 in demselben Zusammenhang נעלם. Allerdings ist mir im A. T. kein anderer Fall bekannt, wo עשה so gebraucht wäre.

25. Ueber den Sinn von ונסלח hier und im Folgenden vgl. die Bemerkung zu Lev. 4, 20.

26. Der zweite Halbvers motiviert speziell den Zusatz ולגר הגר בתוכם, und der Sinn ist der: denn er — der Fremdling — zählt zur Gesamtheit der Gemeinde im Falle eines Irrtums, den diese begeht.

27. Ueber die spezielle Bedeutung des Suff. in שנתה sieh die Ausführung zu Lev. 12, 6.

28. Für בחֹטאה spricht man wohl besser בחֲטאה als Inf. mit Suff., das auf נפש geht.

29. Für ולגר liest man, dem האזרח entsprechend, ungleich besser והגר. Beide Substantiva sind für den Hebräer Subjekt des Satzgefüges.

30. Ueber ביד רמה vgl. zu Ex. 14, 8. Hier heisst der Ausdruck trotzend, mit Nichtachtung des Gesetzes.

31. בזה heisst nicht er hat verachtet, sondern er hat missachtet. Denn בזה דבר ist Gegensatz zu ירא דבר; vgl. zu Ex. 9, 20 und den Parallelismus Pr. 14, 2.

32. Hier fasst man den ersten Halbvers gewöhnlich als Ortsangabe, die besagen will, dass die folgende Begebenheit in die Zeit fällt, wo Israel in der Wüste war. Aber eine solche Angabe wäre in unserem Buche überflüssig. Es müsste denn mindestens במדבר פארן für das nackte במדבר heissen; vgl. 12, 16 und 13, 26. Für בני liest man vielleicht besser מבני. Will man das nicht tun, so muss man hier unter בני ישראל nicht das gesamte Israel, sondern nur Israeliten als Individuen verstehen. במדבר aber ist in diesem Zusammenhang במחנה entgegengesetzt. Innerhalb des Lagers gibt es kein Holz zum Lesen, und der Betreffende befand sich daher in der Wüste, d. i. in einiger Entfernung vom Lager. Dort trafen ihn einige Israeliten, die vielleicht gerade ihren Sabbathspaziergang machten, bei der Tat an.

31. Bei den Hebräern gab es keine Kerkerstrafe. Wenn z. B. Jeremia eingekerkert wurde, so geschah dies, um ihn als Propheten unschädlich zu machen, also für das vermeintliche Wohl des Volkes, nicht zur Strafe für ihn. Hier und in dem Lev. 24, 10—12 berichteten Falle, wurde der Angeklagte in Gewahrsam getan, damit er nicht bis zur Sprechung des Urteils entfliehe. Der Sinn des zweiten Halbverses lässt sich, da auf die Entweihung des Sabbaths

nach Ex. 31, 15 der Tod steht, nicht bestimmt angeben. Nach den Rabbinen war es die Todesart, die JHVH bestimmen sollte; vgl. Sifrê zur Stelle. Wahrscheinlicer jedoch war es zweifelhaft, ob Holzlesen unter die Benennung „Arbeit“ kommt.

38. נתן, mit על konstruiert, heisst unter anderem eine Sache zu einer andern hinzufügen, vgl. Ps. 69, 28, und diesen Sinn hat der Ausdruck hier.

39. Auf לציצת passt das Suff. masc. in אתו nicht. Die meisten Erklärer lesen daher לאות für לציצת; doch liegt ersteres graphisch zu fern. Ich vermute, dass der Text ursprünglich לְמִצְוֹת für לציצת las. Der Satz hiesse danach: und sie — die Purpurschnur — soll euch für die Gebote dienen, d. i., sie solll euch Symbol aller Gebote JHVHs sein. Nur dazu passt, was unmittelbar darauf folgt. Im zweiten Halbvers hat man תסורו für תתורו vorgeschlagen, was nicht übel passt. Aber auch für זנים ist פֹּנִים zu lesen. פנה mit אחרי konstruiert heisst sich von einer Person oder Sache leiten lassen; dagegen wird זנה אחרי nur mit Bezug auf die böse Sache gebraucht, nicht aber mit Bezug auf das, was zu dieser verführt.

XVI.

1. ויקח bietet grosse Schwierigkeit, da kein Objekt sich dazu findet. Manche der Neuern lesen dafür ויקם, andere וַיַּקְהֵל. Allein ersteres ist wegen ויקומו zu Anfang des folgenden Verses nicht wahrscheinlich, und Letzteres ist mit Bezug auf vier Personen — denn vorläufig sind nur so viele genannt — unhebräisch. Ich ziehe es daher vor, die Recepten beizubehalten und ein Objekt für das Verbum in V. 2 zu suchen; vgl. die folgende Bemerkung. לקח hat hier die Bedeutung „einnehmen“, „für seine Sache gewinnen“; vgl. Pr. 6, 25. Warum און בן פלת hier besonders genannt, im Folgenden aber nicht wieder erwähnt wird, ist unbegreiflich. Auch die Beziehung von בני ראובן ist nicht klar. Der Text scheint im zweiten Halbvers nicht in Ordnung zu sein.

2. ויקמו לפני משה könnte höchstens heissen „und sie traten vor Moses“, nicht jedoch „und sie empörten sich wider Moses“, wofür לפני absolut unhebräisch ist. Aber mir ist dieser ganze Satz verdächtig, schon deshalb, weil dabei die Anknüpfung von ואנשים als weiteres Subjekt ungrammatisch ist; denn es müsste, da das erste Subjekt nicht unmittelbar vorhergeht, statt desen המה ואנשים heissen. Der fragliche Satz ist als Variante zu ויקהלו על משה in V. 3 zu streichen. Damit ist aber die Sache noch nicht abgetan. Auch die

Konjunktion in ואנשים muss gestrichen werden. Bei gestrichenem Waw bildet das Nomen das Objekt zu ויקח in V. 1. Korah und die oben genannten Mitverschworenen gewannen andere zweihundert und fünfzig Männer aus den Israeliten für die Sache ihrer Verschwörung.

3. קדשים ist oder war ursprünglich im Sinne von הקדוש in V. 5 zu verstehen, und der Sinn der Rede ist eigentlich der: in Israel bedarf es keiner besondern Priester, da jeder Israelit sein eigener Priester sein kann. So konnte aber ein Levitenhäuptling nicht reden, ohne sich selbst den Boden zu entziehen. Die Rebellion muss daher nach der ursprünglichen Darstellung gegen den Stamm Levi gerichtet gewesen und vom Volke ausgegangen sein. Die Rädelsführer waren urspringlich nur Dathan und Abiram, die nicht dem Stamme Levi angehörten, und erst in der spätern Bearbeitung kam Korah, der Levite, dazu. Hierdurch ist aber die ganze Darstellung in Widersprüche verwickelt worden.

4. Für ויפל על lies ויפלו, dann fasse פניו als Subjekt dazu und vergleiche Gen. 4, 5. Als Moses die Rede der Rebellen hörte, da machte er ein betrübtes Gesicht. Die Korruption entstand hier durch V. 22. Aber dort wo Moses und Aharon vor JHVH auf ihr Antlitz fallen, hat die Handlung einen Sinn. Auch 14, 5, wo es sich um eine Rebellion des gesamten Volkes handelt, die das ganze Werk Moses zu vernichten drohte, hat es einen Sinn, wenn Moses flehentlich der ganzen Gemeinde zu Füssen fällt, aber nicht hier, vor einer Handvoll Rebellen. Auch müsste sonst, wie an der letztgenannten Stelle, gesagt sein, vor wem Moses auf sein Antlitz fiel.

5. Für והקריב ist וְהַקָּרוֹב zu lesen. Vor diesem Adjektiv ist die nota acc. nicht wiederholt, weil dessen Beziehung dieselbe ist wie die von הקדוש, denn beides bezeichnet Aharon. ואת הקדוש וגו׳ ist danach ein weiteres Objekt zum vorhergehenden Verbum. Ueber קרוב und הקריב sieh die Ausführung zu Ex. 28, 1. Im zweiten Halbvers liest man besser את für ואת. Waw mag aus dem Vorhergehenden verdoppelt sein.

7. רב לכם heisst in diesem Zusammenhang: das muss euch genügen, damit müsst ihr euch zufrieden geben. Das, womit die Rebellen sich zufrieden geben sollten, ergibt sich aus dem unmittelbar Vorhergehenden. Es ist das von Moses vorgeschlagene Verfahren, wonach die Sache einem Gottesurteil anheimgestellt werden soll.

10. Hier ist der Uebergang vom Pl. von אתכם V. 9 zum Sing. אתך wohl zu beachten. Dieser Uebergang wird begreiflich, wenn man אחיך בני לוי richtig fasst, denn dieser Ausdruck will im engern Sinne von den Kehathitern, zu denen Korah gehörte, verstanden werden. V. 9 handelte es sich um die Berufung des ganzen Stammes Levi aus dem gesamten Israel; hier dagegen ist von der Bevorzugung der Kehathiter vor den beiden andern Levitenabteilungen die Rede. Diese Bevorzugung bestand darin, dass die Kehathiter auf dem Zuge mit dem Transport der innern Ausstattung des Heiligtums betraut waren; vgl. 4, 5. 15. Die Kehathiter, meint Moses, die in dieser Weise doppelt ausgezeichnet waren, hatten am wenigsten Grund zur Unzufriedenheit. Der Ausdruck אִתְּךָ zeigt, dass Korah, der als Rädelsführer dieser Rebellion auftritt, auch sonst an der Spitze seiner Levitenabteilung stand; vgl. zu Gen. 9, 8.

11. Für עדתך הנועדים ist mit anderer Wortabteilung עדתכה נועדים zu lesen. Nach der Recepta wird in diesem Satze festgestellt, wer die Zusammengerotteten sind, während es sich aber hier lediglich darum handelt, gegen wen sie sich zusammengerottet haben, gegen JHVH oder gegen Aharon. Denn, was Moses sagen will ist dies: Aharon hat sich nicht eigenmächtig zum Priester gemacht, sondern JHVH hat ihn dazu berufen. Wer daher Aharon das Amt streitig macht, der empört sich wider JHVH. Baentsch, der עדתך הנועדים beibehält, zieht ואהרן gegen die Accente zum Vorhergehenden und übersetzt: „Darum (sage mir) du und deine ganze Rotte, die ihr euch gegen JHVH und Aharon zusammengerottet habt, was ist (euch in den Sinn gekommen), dass ihr gegen ihn murret?“ Aber das heisst, den hebräischen Text auf die Folter spannen, um ihm einen Unsinn abzugewinnen. Denn die Empörung kann nur entweder gegen JHVH oder gegen Aharon allein, nicht aber gegen beide zugleich gerichtet gewesen sein.

13. Man beachte hier genau die Ausdrucksweise, will man das Folgende richtig verstehen. Ausdrücklich wird hier nur gesagt, aus was für einem Lande Moses die Israeliten weggeführt hat; wohin er sie aus jenem Lande gebracht hat, ist nur indirekt angedeutet.

14. Hier muss nach der Recepta und der üblichen Fassung dreierlei befremden. Erstens der ganze erste Halbvers, der nach להמיתנו במדבר vollends überflüssig ist, zweitens das Bild vom Blenden der Augen und drittens der Ausdruck האנשים ההם. Ueber die erstgenannte Schwierigkeit gehen die Erklärer ohne weiteres hinweg.

Das Bild vom Blenden der Augen wird dahin erklärt, dass damit gesagt sein soll: willst du uns blenden, dass wir nicht mehr sehen, wie du uns an der Nase herumgeführt? Als ob der Blinde nicht fühlte, wenn man ihn an der Nase herumführt! האנשים ההם wiederum übersetzt man „diese Männer hier“. Allein ההם kann nur heissen „jene“ oder „dieselben“. All diese Schwierigkeiten werden jedoch mit einem Schlage beseitigt, wenn man ל֖א = לוֹ für לא spricht, die rhetoretische Frage als Apodosis fasst und dazu noch erwägt, dass das Blenden der Augen ein nicht ungewöhnliches grausames und tyrannisches Verfahren gegen besiegte Feinde war; vgl. Ri. 16, 21. 1 Sam. 11, 2 und 2 K. 25, 7. Dann ist ההם = dieselben und der Sinn des Ganzen der: hättest du uns auch aus einem minder guten oder schlechten Lande in ein von Milch und Honig fliessendes Land gebracht und uns durch Verteilung von Aeckern und Weinbergen eine Existenz gesichert, so würdest du uns, dieselben Männer, deren Wohltäter du gewesen wärest, dennoch nicht so tyrannisieren dürfen, wie du es jetzt tut; um wie viel weniger nun, da du umgekehrt uns aus einem von Milch und Honig fliessenden Lande weggeführt und in die Wüste gebracht hast, wo wir Hungers sterben!

15. Ich glaube nicht, das מנחתם richtig überliefert ist. Moses kann hier nur von dem reden, was Dathan und Abiram jetzt tun oder getan haben, nicht von dem, was sie in Zukunft tun mögen; denn es handelt sich hier um Menschen, die Tags darauf umkommen sollten. Man lese dafür אנחתם. Dann ist der Sinn des Satzes: kehre dich nicht an ihre Klage! Gemeint ist die Klage über die Tyrannisierung durch Moses. Ueber פנה אל vgl. besonders 1 K. 8, 28. Im zweiten Halbvers ist die Nennung des Esels als Erpressung befremdend. 1 Sam. 12, 3 bietet keinen analogen Fall, denn dort wird auch der Ochs mitgenannt. Der allein genannte Esel kann nur speziell als Zugtier genannt werden. Auch נשא im Sinne von „wegnehmen“ ist für die gemeine Prosa ungewöhnlich. Aus diesen Gründen vermute ich, das hinter לא die Präposition על ausgefallen, und dass נְשֵׂאתִי als Niph. für נָשָׂאתִי zu sprechen ist. Danach wäre der Sinn des Satzes: nicht auf einem Esel, der ihnen gehörte, bin ich gefahren, wörtlich wurde ich getragen. Die Punktation von אֶחָד statt אַחַד wie am Schlusse zeigt, dass die Punktatoren מהם mit dem folgendem Verbum verbunden wissen wollten. Diese Verbindung ist aber falsch. Denn in solchen Wendungen kann מן in der gemeinen Prosa dem Verbum des Nehmens nicht vorangehen.

18. Ziehe ומשה ואהרן zum folgenden Verse. Die Fassung dieser beiden Worte als weiteres Subjekt zu ויעמדו ist gegen die Grammatik. Denn, da das erste Subjekt nicht unmittelbar vorher genannt ist, kann sich ein weiteres Subjekt nur dann anknüpfen, wenn jenes durch das entsprechende persönliche Fürwort wieder aufgenommen worden. Es müsste also hier heissen המה ומשה ואהרן.

19. Das aus dem vorherg. Verse hierherzuziehende ומשה ואהרן bildet das Subjekt (مبتدأ) des zusammengesetzten Satzes, in dem der Satz ויקהל וגו' Prädikat ist. Der Sinn ist dann der: was aber Moses und Aharon anbelangt, so versammelte Korah wider sie die ganze Gemeinde. כבוד יהוה heisst, wie öfters in diesem Buche, die Gegenwart JHVHs in der Wolke.

22. Für הָאִישׁ spricht man wohl besser הַאִישׁ, doch kann zur Not auch הָ Fragepartikel sein, in welcher der lange Vokal Ersatz ist für Dag. forte im folgenden Konsonanten; vgl. Lev. 10, 19 הַיִּטַב.

25. Es wird viel darum gestritten, ob dieser Vers E oder I zuzuschreiben ist, dagegen versucht niemand, den darin berichteten Gang Moses zu erklären. Wozu begibt sich Moses persönlich in die Nähe der Wohnung Dathans und Abirams? Ich sage in die Nähe der Wohnung, weil im Folgenden nicht gesagt ist, dass Moses die Wohnung betrat oder zu den beiden Rädelsführern auch nur ein einziges Wort sprach; das musste auch Moses bei all seiner Bescheidenheit nach ihrer frechen Antwort V. 12b—14 für unter seiner Würde halten. Ja, wozu ging Moses dorthin? Doch wohl nicht, um die folgende Warnung an die Gemeinde ergehen zu lassen, wozu seine persönliche Gegenwart durchaus nicht nötig war? — Sieh die folgende Bemerkung.

27. Was bezweckt hier der zweite Halbvers? Wozu stehen Dathan und Abiram mit ihren Weibern und erwachsenen und kleinen Kindern an der Türe ihrer Zelte, ohne etwas zu tun oder zu reden? Baentsch, der mit vieler Mühe festzustellen sucht, dass der Vers IE gehört, begnügt sich bei der sachlichen Erklärung mit der Bemerkung, dass נצבים פתח וגו' ausmalender Zug sei. Aber in der schlichten Prosa wird kaum etwas ausgemalt, und so viele Worte werden für den Zweck der blossen Ausmalung selbst in der Poesie niemals vergeudet.

Zum richtigen Verständnis unserer Stelle muss hier an die bereits früher erwähnte Vorstellung erinnert werden, wonach Gott selber, wenn er auf der Erde etwas über die Massen Grosses tun will, vom Himmel herabsteigen muss; vgl. zu Gen. 7, 11. Selbst-

verständlich musste die Vorstellung mit Bezug auf einen Gottesmann, der kraft des göttlichen Geistes Wunder tat, ähnlich sein. Ein Gottesmann kann im A. T. ein sozusagen gewöhnliches Wunder unter irgend welchen Umständen tun; sobald es aber zu einem ausserordentlichen Wunder kommt, da muss sich der Wundertäter an Ort und Stelle begeben und die Person ansehen, an der sich das Wunder vollziehen soll. Dies ist der Grund, warum Bileam, um das gesamte Israel zu verfluchen, von Mesopotamien geholt und dahin gebracht werden muss, von wo aus er sein Opfer sehen kann; vgl. 22, 41. 23, 13. 24, 2. 20, 21. In gleicher Weise müssen die frechen Buben, zu deren Bestrafung ein Prophet zwei Bären zitiert, zuerst von ihm angeschaut werden, ehe die Bestien Folge leisten; vgl. 2 K. 2, 24. Diese Anschauung über die Beschränkung der Wunderkraft eines Gottesmannes hat sich bis auf die neutestamentlichen Zeit erhalten. Denn auch Jesus, dem die Bewirkung einer Wunderkur aus der Ferne ein Kinderspiel war, muss, um einen Toten ins Leben zurückzurufen, an den Schauplatz sich begeben und in einem Falle sogar die Leiche berühren; vgl. Mark. 5, 40. 41. Joh. 11, 38, 44. Auch im Talmud vernichten fromme, mit Wunderkraft begabte Männer ihre Feinde oder Bösewichte mit dem Blick; vgl. die Sabbath 34a und auch sonst öfter vorkommende Formel נתן עיניו בו ועשהו גל של עצמות.

Kehren wir nunmehr zu unserer Stelle zurück. Dass die Erde sich auftue und Menschen lebendig verschlinge, ist etwas über alle Massen Grosses. Moses hatte auf eigene Hand unternommen, dies zu bewerkstelligen. Darum musste er sich an den Schauplatz begeben und die Opfer anblicken. Damit aber der Gottesmann nicht die Zelte betreten und jeden der Bewohner ansehen muss, kommt ihm der Verfasser entgegen und bringt ihm sämtliche Opfer en masse vor die Türe, sodass die Sache mit einem einzigen Blick abgetan werden kann.

יצאו hat die Bedeutung des Plusqpf. Die Leute waren vor die Türe getreten und standen jetzt daselbst. Unmittelbar vor ונשיהם ist הֵם wegen des Vorhergehenden irrtümlich ausgefallen. Ohne Wiederaufnahme des bereits genannten Subjekts durch dieses Pronomen ist die Anknüpfung eines anderen Subjekts wegen der Trennung durch die dazwischentretende Worte nach einer früheren Bemerkung nicht gestattet.

30. An בריאה יברא ist trotz LXX und Graetz, der, ihnen folgend, dafür במראה יֵרָאֶה vorschlägt, nichts zu ändern.

32. Entweder muss man את פיה streichen und ותפתח nach Ps. 106, 17 im Sinne von „und tat sich auf" verstehen oder es ist für letzteres וַתִּבָּקַע zu lesen; vgl. V. 30 und sieh zu Gen. 4, 11.

34. לְקֹלָם kann nur heissen „bei ihrem Geschrei", und so wird der Ausdruck auch allgemein wiedergegeben. Aber, dass die unglücklichen Opfer geschrieen hätten, ist im Vorhergehenden nicht gesagt, weil sie es eben nicht taten. Denn, wenn die Erde unter jemandem bis in ihre tiefsten Tiefen gähnt, sodass er direkt in den Scheol sinkt, hat er keine Zeit, einen Schrei auszustossen. Sprich das fragliche Wort לְקַלָּם oder לְקַלֵּם als Adverb von קלל gebildet mit vorgeschlagenem ל, und vgl. zur Vorschlagung dieser Präposition Ez. 6, 10 אל חנם und Jes. 29, 5. 30, 13 לפתע. לקלם heisst schnell, ist aber verschieden von מַהֵר. Letzteres würde besagen, dass die Israeliten schnell zur Flucht griffen, ersteres dagegen besagt, dass sie auf ihrer Flucht so schnell liefen, als sie die Füsse tragen wollten.

XVII.

2. Dass זרה nicht richtig ist, liegt auf der Hand; denn es ist danach unbegreiflich, warum sich die Aufgabe auf Elasar und Moses verteilen und nicht vielmehr ersterer, der die Räucherpfannen aus dem Brande herauszuholen hatte, auch das Feuer aus ihnen entfernen sollte, was das Natürlichste wäre. Ferner ist Moses nicht Priester und kann sich daher an nichts, das mit dem Räucherwerk zusammenhängt, persönlich betätigen, wie denn auch das Räuchern zur Abhilfe der Pest nach V. 11 und 12 durch Aharon und nicht durch Moses geschah. Endlich passt auch weder auf das Feuer זרה noch dazu הלאה. Der Text scheint hier schon früh in Unordnung geraten zu sein. LXX bringen vor זרה noch הַזָּרָה zum Ausdruck. Ich vermute daher, dass der Text ursprünglich las הָאֵשׁ הַזָּרָה יִירָה. יָרָה הלאה heisst einfach wegwerfen. Allerdings ist es auffallend, dass hier die Verrichtungen nicht Aharon, sondern Elasar zufallen, da letzterer als gemeiner Priester sonst mit Sachen des Räucherwerks ebensowenig zu tun haben darf wie ein Nichtpriester. Erklären würde sich diese Inkonzinnität nur durch die Annahme, dass unser Passus sekundär und spät ist. Denn später konnte des Hohenpriesters ältester Sohn und voraussichtlicher Nachfolger, der סגן הכהנים hiess, seinen Vater auch bei dessen Lebzeiten manchmal vertreten. Die beiden letzten Worte, die hier nachhinken, sind zum folgenden Verse zu ziehen.

3. Das die beiden letzten Worte des vorhergehenden Verses hierherzuziehen sind, ist schon oben gesagt. Aber damit ist die Sache noch nicht abgetan; man muss auch mit LXX קִדְּשׁוּ für קָדְשׁוּ sprechen. Die Aussprache dieses Wortes als Piel wird nötig durch בנפשתם, welches sonst im Zusammenhang keinen Sinn gibt. Denn die Verbindung des letzteren Ausdrucks mit החטאים und die Fassung von החטאים בנפשותם im Sinne von „die Sünder gegen ihr Leben“ fördert ein barbarisches Hebräisch zu Tage, wie es ein israelitischer Schriftsteller zu keiner Zeit schreiben konnte. Dagegen lässt sich בנפשתם sehr gut mit קִדְּשׁוּ verbinden. Der Sinn des Ganzen ist dann wörtlich: weil sie mit Verlust ihres Lebens geheiligt haben diese Räucherpfannen der Sünder. Das Subjekt zu קדשו sind natürlich die Sünder. Möglicher Weise ist המחתות zu lesen. Dann wäre החטאים Subjekt. Jedenfalls aber will hier gesagt sein, dass das unbefugte Abbrennen von Räucherwerk im Heiligtum wohl ein frevelhafter Akt war, der auch die Frevler das Leben kostet, dass aber die Räucherpfannen nichtdestoweniger durch diesen Akt geweiht wurden, weshalb sie von nun an dem Heiligtum dienen müssen.

5. למען וגו׳ entfaltet den Sinn von זכרון וגו׳. Ueber לא יקרב איש זר sieh die Ausführung zu Ex. 28, 1. Der darauf folgende Relativsatz scheint mir eine Glosse zu איש זר zu sein.

6. Die im zweiten Halbvers enthaltene Anklage gegen Moses und Aharon ist zu kurz. Ausserdem ist es nicht wahrscheinlich, dass die Redenden nach dem, was vorgefallen, Korah und seine Genossen für Volk JHVHs ausgeben konnten. Endlich können überhaupt zweihundert und etliche fünfzig Leute aus Israel nicht עם יהוה genannt werden. Dieser Ausdruck kann nur Bezeichnung für das gesamte Israel sein. Aber dazu passt הֲמִתֶּם nicht, und man muss dafür הֲמַמְתֶּם lesen. Der Sinn ist danach der: ihr habt bestürzt gemacht das Volk JHVHs. Die Anspielung bezieht sich auf die jüngsten Vorgänge, die in der Tat der Art waren, dass die Gemeinde darüber den Verstand verlieren konnte und in grosse Angst geraten musste. Ueber die Kürze der Anklage sieh zu V. 27.

11. Wenn והולך richtig überliefert und nicht vielmehr ולך dafür zu lesen ist, so ist dieser Passus sehr späten Ursprungs; denn gut klassisch kann Hiph. von הלך nur das zum Objekt haben, was Subjekt zu Kal sein kann, also nur etwas, das selbst sich fortzubewegen vermag; vgl. zu Ex. 2, 9. קֶצֶף, meistens nur von JHVHs Zorn gebraucht, bezeichnet dessen Zorn im höchsten Grade, der nie

abläuft, ohne dass ihm Menschenleben zum Opfer fallen. Daher ist das Nomen hier gleichbedeutend mit נֶגֶף. Was die Sache anbelangt, so ist nach rabbinischer Erklärung hier das Abbrennen von Räucherwerk, wobei Tags zuvor so viele Menschen umgekommen waren, als Sühnmittel gewährt, um zu zeigen, dass dieselbe Handlung, die Unbefugten das Leben kostet, von Aharon vollzogen der ganzen Gemeinde das Leben retten wird, und das darum, weil er von JHVH berufen ist; vgl. RŠBM. Zu beachten ist noch, dass auch hier Aharon mit dem Räucherwerke, das die Pest stillen soll, an deren Schauplatz sich begeben muss, obgleich dessen Abbrennen ausserhalb des Heiligtums etwas sonst Unerhörtes ist. Vergleiche dazu die Ausführung zu 6, 27.

13. ויעמוד בין וגו׳ ist nicht wörtlich zu verstehen, sondern bildlich und ungefähr im Sinne von Deut. 5, 5, nur dass dort das Partizip die Handlung als fortdauernd, hier das Impf. consec. sie als inchoativ bezeichnet. Aharon schlug sich gleichsam ins Mittel zwischen den Toten und den Lebenden, d. i. er verhinderte durch das Abbrennen des Räucherwerks, dass die am Leben Gebliebenen die Zahl der Toten vermehrten. Wollte man diese Worte wörtlich nehmen, wie dies allgemein geschieht, so müsste, da es בין und nicht בתוך heisst, vorausgesetzt werden, dass nur ein Teil des Lagers von der Pest ergriffen worden, dass in diesem Teil alle Leute ausgestorben waren, und dass Aharon zwischen diesem und dem verschonten Teile stand, was aber kaum der Fall war.

16b bildet einen Umstandssatz, in dem das Impf. consec. den Sinn des Plusqpf. hat. Für uns heisst das Ganze: als Aharon zu Moses . . . zurückkehrte, da war der Pest Einhalt getan worden.

18. מטה אחד ist = ein besonderer Stab, ein Stab für sich; vgl. zu Gen. 1, 9 und Lev. 14, 10. Es gab also mit Aharons Stab dreizehn Stäbe.

20. Da Hiph. von שכך sonst nirgends vorkommt und zu diesem Verbum מעלי nicht passt, so ist wohl dafür וַהֲשִׁבֹתִי oder וְהִשְׁבַּתִּי zu lesen. Ersteres scheint mir vorzuziehen.

27. Dieser und der folgende Vers waren ursprünglich Fortsetzung zu V. 6. Bei der jetzigen Stellung dieser beiden Verse ist es unbegreiflich, wie die Gemeinde nach dem unmittelbar vorher berichteten Gottesurteil, welches für die Zukunft aller Unzufriedenheit über die Vorgänge in der Vergangenheit ein Ende machen musste, wieder darüber murren konnte, abgesehen davon, dass die Anklage V. 6 für sich allein zu knapp ist, wie bereits oben bemerkt.

28. Für das erste הקרב hat Sam. הַקָּרוֹב, und das scheint mir das Richtige zu sein. Ueber den Sinn von קרוב und קרב sieh zu Ex. 28, 1. Diese Klage geht aus von Korahs Behauptung כל העדה כלם קדשים; vgl. zu 16, 3. Danach ist der Sinn hier der: jeder an sich Berechtigte, der, sein Recht geltend machend, der Wohnung JHVHs nahe kommt, stirbt! — האם ist keine hebräische Verbindung. Hi. 6, 13, ausser hier die einzige Stelle, wo der Ausdruck vorkommt, beruht er, wie dort nachgewiesen werden soll, auf einem Schreibfehler. Auch hier ist dafür wohl הַאֻמְנָם zu lesen. Die Korruption kann man sich so entstanden denken, dass zuerst Nun irrtümlich ausgefallen, worauf man, Dittographie vermutend, ein Mem strich.

XVIII.

1. Unter בית אביך versteht man gewöhnlich den ganzen Stamm Levi, was aber nicht richtig ist, denn vom Stamm Levi wird erst im folgenden Verse und zwar in ganz anderer Weise geredet. Hier handelt es sich um die Kehathiter, zu denen Amram, Aharons Vater, gehörte, und die speziellen Dienst am Heiligtum hatten; vgl. zu 16, 10.

2. הקרב ist = räume gewisse Vorrechte ein, und אתך heisst nächst dir, in untergeordneter Stellung zu dir; vgl. zu Ex. 28, 1. ילוו ist nicht notwendig eine etymologische Anspielung auf den Namen לוי, denn לוה ist das einzige Verbum in der hebräischen Sprache, wodurch das durch אתך bezeichnete Verhältnis der Leviten zu den Priestern klar zum Ausdruck kommen kann, aber nur wenn es mit על konstruiert ist. Ueber לוה sieh zu Gen. 29, 34. Hier sei hierüber noch das hinzugefügt. Bei לוה על sind die Folgen der Handlung für das Subjekt anders als bei לוה עם. Bei letzterer Konstruktion heisst נלוה sich an jemanden anschliessen als Gleichverpflichteter und Gleichberechtigter, bei ersterer dagegen bedeutet das Verbum, sich jemandem unterordnen oder gegen Uebernahme gewisser Pflichten sich dessen Schutz sichern. Hier ist natürlich ersteres gemeint.

4. אליכם gehört hier nicht zur Konstruktion von קרב, sondern ist = ausser (outre) euch, eigentlich als Zugabe zu euch. Gewöhnlich drückt על diesen Begriff aus, doch zuweilen auch das sinnverwandte אל; vgl. Lev. 18, 18.

5. Ueber den speziellen Gebrauch von קצף sieh die Bemerkung zu 17, 11.

6. Mit לכם ist hier absolut nichts anzufangen. LXX bringen das Wort gar nicht zum Ausdrucke, wahrscheinlich weil sie ihm keinen Sinn abgewinnen konnten: vgl. zu Gen. 18, 4. Man hat dafür כי zu lesen. Die Korruption erklärt sich so, dass zuerst ל aus dem Vorhergehenden verdoppelt und dann לכי nach falscher Vermutung in לכם umgeändert wurde. Die Geber sind natürlich die Israeliten. Indem Israel einen seiner Stämme ausschliesslich den Diensten JHVHs widmet, sodass er, oekonomisch nichts produzierend, vom Volke erhalten werden muss, macht es JHVH aus diesem Stamme ein Geschenk.

7. Für das sinnlose וַעֲבַדְתֶּם ist ohne Zweifel וְעָבַדְתָּם mit auf המזבח und לפרכת מבית bezüglichem Suff. zu lesen und V. 4 zu vergleichen. Im zweiten Halbvers fasst man den Ausdruck עֲבֹדַת מַתָּנָה gewöhnlich im Sinne von „geschenkweise verliehener Dienst“, was aber ein von der Theologie ad hoc erfundener Unbegriff ist. Denn jeder Dienst, auch der Ehrendienst, hat seine Pflichten, und wer diese Pflichten auferlegt, macht vom logischen Standpunkte hierdurch dem Dienenden kein Geschenk. Am allerwenigsten kann der Dienst in dem hier vorliegenden Falle als Geschenk an die Priester angesehen werden. Denn die Priester übernahmen nach V. 1 eine grosse Verantwortlichkeit, und ihr Dienst war sogar mit Lebensgefahr für sie verbunden; vgl. V. 3. Ex. 30, 20. Lev. 10, 9. Ausserdem müsste es danach אתן לכם heissen. Ohne Beziehung zu einem indirekten Objekt kann נתן, wie schon öfters bemerkt, in solcher Verbindung nur so viel sein wie: machen = reddere, nicht aber geben. Tatsächlich ist מתנה, welches auch sonst Einkommen bedeuten kann, vgl. zu Pr. 15, 27, hier wie auch V. 29, Bezeichnung für amtliche Gebühren und Emolumente und der Sinn des Satzes der: zum einträglichen Amte will ich euer Priesteramt machen. Hierauf folgt zur nähern Erklärung eine lange Liste der priesterlichen Deputate und Emolumente.

8. משמרת תרומתי übersetzt man gewöhnlich „was von meinen Hebeopfern aufzubewahren ist“. Baentsch, der die Sache deutlicher machen und sich wohl auch originell zeigen will, gibt den Ausdruck also wieder: das, was von den mir gespendeten Heben (nicht verbrannt, sondern im Heiligtum) aufzubewahren ist. Was das heissen soll, weiss wohl nur er allein. Als ob תרומה an sich etwas bezeichnen könnte, was auf dem Altar zu verbrennen ist! Dann wurden Abgaben an die Priester und die Leviten nach dem Pentateuch nicht im Heiligtum aufbewahrt, sondern direkt an deren

Empfänger abgeliefert. משמרת bedeutet hier wie öfter Amt, und der Ausdruck משמרת תרומתי ist so viel wie: das Amt, welches die Abgaben an mich zu Emolumenten hat. Ueber למשחה sieh die Ausführung zu Lev. 7, 35.

9. Für האש, das in diesem Zusammenhang keinen Sinn gibt, ist הָאִשָּׁה zu lesen und Lev. 6, 10 zu vergleichen. Nach Abzug des zu Verbrennenden, wie man מן האש gewöhnlich wiedergibt, kann der Ausdruck nie und nimmer heissen.

10. בקדש הקדשים pflegt man hier zu übersetzen „am hochheiligen Orte“, während קדש קדשים sonst überall durch „Allerheiligstes“ wiedergegeben wird. Man sieht sich gezwungen, den Ausdruck an dieser Stelle anders zu fassen, weil man sich das Essen im Allerheiligsten denn wohl nicht denken kann. Aber muss denn קדש הקדשים einen Ort bezeichnen? Tatsache ist, dass die Opfer mit Bezug auf ihre Heiligkeit in zwei Klassen geteilt waren, in Opfer ersten und Opfer zweiten Ranges. In der Mischna werden die Opfer zweiten Ranges קדשים קַלִּים genannt, im Pentateuch aber heissen sie schlechthin קדש oder קדשים. Die Opfer ersten Ranges dagegen heissen sowohl hier wie dort קדש קדשים; vgl. Lev. 21, 22 und Sebachim 5, 1. 4. 6—8. Aus der Mischna geht hervor, dass von den Opfern ersten Ranges der priesterliche Anteil nur im Vorhofe des Heiligtums, während das, was von den Opfern zweiten Ranges zu essen erlaubt wurde, innerhalb Jerusalems überall verzehrt werden durfte. Ausserdem wurde bei Opfern ersten Ranges noch manch andere Rigroositäten beobachtet, darunter die, dass von deren Abgaben an den Priester dessen weibliche Angehörige nicht essen durften; vgl. V. b gegen V. 11 und sieh Sebachim 5, 3. 5. Mit Bezug auf diese Beschränkungen heisst es nun hier: als etwas Hochheiliges, d. i., als Abgaben von Opfern ersten Ranges sollst du es verzehren. Die Präposition in בקדש dient also zur Bezeichnung des Prädikatsnomens. Ueber diesen Gebrauch von ב vgl. weiter unten 34, 2 und besonders Jos. 13, 6 בנחלה. Im zweiten Halbvers heisst כל זכר nur was männlich ist. Ueber die Weglassung der ausschliessenden Partikel vgl. Gen. 32, 11.

Im Schlusssatze kann קדש nicht heissen etwas Heiliges, weil dann der Satz nach vorangegangenem בקדש הקדשים תאכלנו nicht nur vollends überflüssig wäre, sondern auch in einem gewissen Sinne widersprechend. Der Ausdruck ist hier in seiner ursprünglichen Bedeutung gebraucht. Den Begriff „heilig“ erhält nämlich קדש eigentlich erst durch den Zusatz ליהוה oder לאלהים, welcher Zusatz

aber wegen des häufigen Gebrauchs auch wegfallen kann. An sich bezeichnet קדש nur den Begriff der Hingabe einer Person oder Sache für den ausschliesslichen Zweck der Gottheit oder auch eines Menschen. So heisst in der Mischna die Vermählung mit Bezug auf das Weib קדושין, wie man auch von dem vermählten Weibe mit Bezug auf den Gatten מְקֻדֶּשֶׁת לו sagte*). Danach ist קדש יהיה לך = für deinen ausschliesslichen Gebrauch sollst du es haben. Der Satz besagt also dasselbe wie וכל זר לא יאכל בו, nur ist letztere Ausdrucksweise viel jünger.

11. Für תרומת liest man besser תרומֹת als Plural. Für מתנם, dessen Suff. bei folgendem בני ישראל sehr befremdend ist, bieten zwei Handschriften מתנה, was mir das Ursprüngliche scheint. An dieser Stelle ist von Opfern zweiten Ranges die Rede; darum sind hier im Unterschiede von V. 9b in der Erlaubnis des Genusses auch die Töchter eingeschlossen. אתך, welches V. 9b fehlt, ist hier ausschliesslich mit Bezug auf בנתיך zu verstehen und damit eng zu verbinden. בנתיך אתך ist = deine Töchter, die bei dir wohnen, und für deren Unterhalt du sorgst. Dies schliesst einerseits eine Priestertochter aus, die an einen Nichtpriester verheiratet ist, andererseits aber wird hierdurch jede verwitwete oder geschiedene Priestertochter eingeschlossen, die ins Vaterhaus zurückgekehrt ist; vgl. Lev. 22, 12. 13. Man beachte, wie hier in unserm viel ältern Stücke in sehr geschickter Weise mit einem einzigen Wörtchen abgetan ist, was an der andern Stelle zwei Verse ausfüllt.

15. Für תפדה ist hier beidemal wie auch V. 16 und 17 תְּפַדֶּה zu sprechen. Kal von פדה heisst loskaufen; dagegen kann das Freigeben gegen ein Lösegeld nur durch Hiph. ausgedrückt werden; vgl. Ex. 21, 8. Die Punktatoren liessen sich hier durch die Form des verstärkenden Inf. verleiten und bedachten nicht, dass zur blossen Verstärkung des Verbalbegriffs der Inf. Kal auch mit dem Verbum finitum einer andern Konjugation gebraucht werden kann; vgl. Ex. 19, 12, 13 und das häufige מות יומת.

---

*) Jüdischerseits werden die obengenannten Ausdrücke in der Mischna manchmal angeführt, um zu zeigen, dass die Ehe im Judentum eine religiöse Sache, so zu sagen ein Sakrament ist. Aber dies beruht auf Unkenntnis der Sprache. Denn tatsächlich steckt in den fraglichen Ausdrücken nichts Besonderes; sie zeigen nichts mehr, als dass die Frau durch den Akt der Vermählung ausschliesslich dem Gatten hingegeben wird, dem allein sie von da an als Ehefrau angehört, und das ist bei allen zivilisierten Völkern der Fall.

16. Sprich בערכך als st. constr. von ערכך und vgl. über diesen Ausdruck zu Lev. 5, 15.

19. אתך wie V. 11. עולם ist als Glosse zu מלח zu streichen und 2 Chr. 13, 5 zu vergleichen. ברית מלח allein, ohne jeglichen Zusatz, ist nach der Ausführung zu Lev. 2, 13 so viel wie: ein fester, unverbrüchlicher Bund, bei dem eine Veränderung in den Beziehungen zwischen den beiden Parteien ebenso wenig eintreten kann, wie die Beschaffenheit des Salzes und seine Wirkung auf die Speisen sich je ändern werden; vgl. Raši.

20. Der zweite Halbvers hat keinerlei religiöse Bedeutung. Später gab man dem Ausdruck יהוה חלק פ׳ allerdings einen religiösen Sinn; vgl. K. zu Ps. 119, 57. In unserem alten Stücke aber sind die fraglichen Worte in rein physischem Sinne zu verstehen. Aharon soll für seinen Lebensunterhalt die Abgaben haben, die JHVH ihm als Priester soeben angewiesen hat; vgl. Onkelos.

21. Die Leviten als niederer Klerus erhalten ihren Zehnten nicht als משחה wie Aharon seinen Anteil an Israels Abgaben, sondern einfach als Aequivalent ihrer Dienste. Darum haftet auch dem Zehnten nach Abzug der Abgabe an den Priester keinerlei Heiligkeit an, weshalb er mit Bezug auf seinen Genuss den V. 10 und 11 enthaltenen Beschränkungen nicht unterworfen ist; vgl. V. 31 und sieh zu 31, 47.

22. Der zweite Halbvers entfaltet den Inhalt des ersten und ist in Gestalt eines Umstandssatzes Fortsetzung der Angabe dessen, was ehedem zu geschehen pflegte. Da aber JHVH als gerechter und barmherziger Gott zu einer Zeit, wo es noch keine besondern niedern Diener am Heiligtum gab, die Unvorsichtigkeit von Laien bei ihren wohlgemeinten Dienstleistungen am Heiligtum nicht bestraft haben kann, so kann חטא למות hier nur heissen „eine Sünde, die mit dem Tod bestraft werden sollte“, nicht aber „eine Sünde, die den Tod unbedingt zur Folge hat“. Zur Ausdrucksweise vgl. 2 Kön. 20, 1, wo es von Hiskia heisst חלה למות, obgleich er durch die Gnade JHVHs von der betreffenden Krankheit genas, und über die Sache sieh die folgende Bemerkung.

23. הוא ist = تأكيد zu הלוי; vgl. Esther 9, 1. Die Verstärkung des Begriffs des Substantivs durch das entsprechende persönliche Fürwort ist in beiden Fällen zum Zwecke des Gegensatzes. Hier verschärft הוא den Gegensatz zwischen הלוי und dem folgenden הם. Es versteht sich danach von selbst, dass letzteres Pronomen nicht auf הלוי bezogen sein will. In der Tat, dieser Beziehung vorzu-

beugen ist der Zweck der singularischen Ausdrucksweise in dem Satze ועבד הלוי הוא. Ausserdem gibt es noch andere Gründe, warum diese allgemein übliche Fassung falsch ist. Denn wenn man הם auf die Leviten bezieht, lässt sich für das Suff. in עונם gar keine Beziehung finden. Auf die Leviten kann dieses Suff. nicht bezogen werden, weil in der Redensart נשא עון in Verbindung mit dem Dienst am Heiligtum der Ausdruck, wodurch עון näher bestimmt wird, immer nur das Amt bezeichnet, in dem gefehlt wird, nie die Person, die sich vergeht, vgl. V. 1 und Ex. 28, 38. Aus diesem Grunde kann aber das fragliche Suff. bei dieser Fassung von נשא עון auch auf בני ישראל nicht bezogen werden, wenn das vorhergehende הם dieselbe Beziehung hat. Baentsch fasst das Suff. sachlich und übersetzt עונם „ihre Verantwortung dafür“. Diese Fassung ist aber schon wegen des Numerus und Genus des in Rede stehenden Suffixes falsch. Dazu kommt aber noch, dass in den beiden genannten Stellen die besondere Verantwortung für die Vergehung am Heiligtum seitens Anderer nur den Priestern, nicht auch den Leviten auferlegt ist. Aus all diesen Gründen muss sowohl הם als auch das Suff. in עונם auf בני ישראל in V. 22 bezogen werden. עוד im vorhergehenden Verse setzt, wie bereits oben angedeutet, voraus, dass bis dahin, ehe es besondere niedere Diener am Heiligtum gab, auch Laien daselbst gewisse Dienste taten und in ihrer Ungeschicktheit durch ungebührliches Betragen dabei eigentlich ihr Leben verwirkten, das JHVH nur aus Rücksicht auf ihre Unerfahrenheit verschonte. Das soll nunmehr durch die Anstellung der Leviten für den niederen Dienst an der Stiftshütte anders werden. Wenn aber nach wie vor irgendwelche Laien in unerlaubte Berührung mit den Heiligtümern kommen, so müssen sie ihre Schuld büssen. נשא עון hat also hier nicht denselben Sinn wie an den beiden genannten Stellen, sondern ist so wie Lev. 5, 1. 7, 18 und 17, 16 gebraucht.

27. ונחשב לכם heisst nicht „und es soll euch angerechnet werden“, sondern ל dient hier beim Pass. zur Bezeichnung des logischen Subjekts; vgl. Ex. 13, 7 יֵרָאֶה לך. Das Suff. in תרומתכם aber ist objektiv, nicht subjektiv; vgl. in V. 28 die Verbindung תרומת יהוה, die unserem Ausdruck entgegensetzt ist. Der Sinn des Ganzen ist danach der: ihr sollt die Abgaben an euch, die so zu sagen eure Ernte ausmachen, vgl. V. 24, so ansehen, wie der Landmann seine Ernte. Wie dieser von seiner Feldernte auch den Zehnten abgibt, so müsst auch ihr von eurer Abgabenernte dem Priester

seinen gebührenden Teil geben. Anders ist der Vergleich V. 30, wo aber demgemäss auch der Wortlaut anders ist.

28. Dies ist im Grunde nichts anders als eine Entfaltung des Inhalts von V. 27 und ist vielleicht nur Glosse dazu.

29. Auch hier ist das Suff. in מתנתיכם objektiv zu verstehen. כל fehlt in LXX und einigen hebr. Handschriften, gleichwohl ist das Wörtchen ursprünglich. Doch will damit nicht gesagt sein, dass die Leviten den Zehnten genau und ohne Abzug abführen, sondern dass sie ihn ganz und nicht nur teilweise von allem Besten abführen sollen. Das Athnach hat seine Stellung besser bei חלבו. Ueber מקדשו vgl. zu Lev. 16, 33 und über ממנו zu Ex. 29, 27. Denn auch hier entspricht מן dem من البيان der Araber und ist Komplement zu מקדשו. Das Suff. in חלבו ist unbestimmt, während das in ממנו auf חלבו sich bezieht. Der volle Zusatz את מקדשו ממנו ist nachträgliche Apposition zu תרומת יהוה. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt: von allen Abgaben an euch sollt ihr von allem Besten einer Sache die Hebe an JHVH abführen, sie, die im Vergleich zu ihr heilig ist.

30. Hier und V. 32 ist חלבו so viel wie: die Abgabe davon; vgl. zu Lev. 3, 9.

XIX.

1. Streiche nach mehreren guten Handschriften ואל אהרן, zu dem der Sing. von דבר im folgenden Verse nicht passt, und sieh die Bemerkung zu V. 3.

2. Die Verbindung חקת התורה kommt nur noch wieder unten 31, 21 in anderem Zusammenhang vor und in einem Abschnitt, der offenbar aus anderer Quelle stammt. Wenn der Ausdruck hier richtig überliefert ist, ist unser Stück wie jener Passus sehr jung. Mir scheint jedoch, dass der Text hier ursprünglich הַפָּרָה für התורה las. Ueber die Verbindung חקת הפרה vgl. 9, 12. 14 und Ex. 12, 43 חקת הפסח. Sehr auffallend ist der Relativsatz אשר אין בו מום, der eine müssige Umschreibung von תמימה scheint. In Sifrê wird daher תמימה mit Bezug auf die Farbe und אדמה תמימה im Sinne von „eine ganz rote“ verstanden, was jedenfalls Beachtung verdient. Gut klassisch müsste dieser letztere Begriff freilich durch אדמה כָּלָה ausgedrückt sein.

Ueber die Bestimmung אשר לא עלה עליה על vgl. Deut. 21, 3. 1 Sam. 6, 7, wie auch Homer Od. III, 282—283 und Il. X, 291—292. Im alten Aegypten war das Arbeiten mit einem weiblichen Tier

verboten. Und wenn andere Völker des Altertums in der Rücksicht auf das schwache Geschlecht beim Tiere auch nicht so weit gingen, so scheint es doch, dass auch sie über das Anspannen des weiblichen Tieres zur Arbeit unbillig dachten, und dass auch die alten Israeliten, in der Theorie wenigstens, keine Ausnahme davon machten. Das weibliche Haustier ist teils mit der Sorge um die Aufbringung der Jungen hinlänglich beschäftigt, teils sollte diese mütterliche Sorge, die für einen gefühlvollen Menschen etwas Rührendes hat, das weibliche Tier vor menschlichem Joche schützen. Darum wird im Homer bei der zu opfernden Kuh darauf geachtet, dass das betreffende Tier ein solches sei, dem das Joch noch nicht aufgelegt worden. Und aus diesem Grunde wird auch im Pentateuch in den einzigen zwei Fällen, wo ein weibliches Rind als Opfertier vorgeschrieben ist, zugleich verordnet, dass dasselbe nicht gearbeitet haben darf. Aehnlich erklärt sich dasselbe Erfordernis in der oben genannten Samuelstelle.

3. Die Zubereitung dieser roten Kuh fällt dem Elasar zu, wahrscheinlich weil die Verordnung in der Urquelle nach dem Berichte über den Tod Aharons ihren Platz hatte. Die Kuh wurde danach von dem ältesten Sohne Aharons zubereitet, der sein Nachfolger im Hohepriesteramt war. Dies stimmt auch mit der ältern Halacha überein, die ausdrücklich sagt ושלא בכהן גדול פסולה d. i., aber eine Kuh, die von einem andern als dem Hohenpriester zubereitet wurde, erfüllt nicht den vom Gesetze vorgeschriebenen Zweck; vgl. Mischna Para 4, 1 und Tosifta Para Kap. 3. Dem Umstand, dass in unserem Buche dieser Passus von der roten Kuh irgendwie vor den Bericht über Aharons Tod zu stehen kam, ist der spätere Zusatz ואל אהרן in V. 1 zu verdanken. In Folge dieser spätern Zutat wiederum entstanden die verschiedenen jüngeren halachischen Ansichten, die aber darin übereinstimmen, dass die erste rote Kuh von Elasar als dem voraussichtlichen Nachfolger des Hohenpriesters zubereitet wurde, und nur hinsichtlich der Wahl des Priesters bei allen folgenden Kühen von einander abweichen; sieh Sifrê zur Stelle.

4. Ueber מדמה im zweiten Halbvers vgl. die Bemerkung zu Lev. 4, 6.

5. Ueber die spezielle Bedeutung von פרש sieh die Bemerkung zu Ex. 29, 14.

8. Streiche im ersten Halbvers במים, welcher Zusatz in Verbindung mit dem Waschen der Kleider sich sonst nirgends findet; vgl. V. 7. Ex. 19, 10. Lev. 11, 25ff. 13, 6. 34. 14, 8f. 15, 5ff.

11. Der zweite Halbvers ist Fortsetzung des Vordersatzes; der Nachsatz beginnt erst mit dem folgenden Verse. Zu dieser Fassung zwingt der Umstand, dass unser Stück nicht von der Unreinigkeit handelt, sondern nur von der Zubereitung und Verwendung des Reinigungswassers. Darum kann darin von der Unreinigkeit nicht wie von der Hauptsache gesprochen werden. Der Sinn ist danach: wer mit einer Leiche . . . in Berührung gekommen und für sieben Tage unrein geworden.

12. Für יטהר, das in diesem Zusammenhang unhebräisch ist, ist nach Sam. und LXX וְטָהֵר zu lesen.

13. משכן יהוה bezeichnet hier nicht die Stiftshütte, sondern das Lager der Gemeinde, in deren Mitte JHVH wohnt; vgl. 5, 3.

14. Für זאת lese man nach Sam. und LXX וזאת, dessen Waw wegen des Vorhergehenden weggefallen ist.

16. על פני השדה heisst „im Freien", als Gegensatz zum Zeltraum, von dem V. 14 die Rede war; vgl. 2 Sam. 11, 11.

17. Für מעפר ist ohne Zweifel מֵאֵפֶר zu lesen. עפר heisst schlechtweg Staub, nicht speziell Asche.

19. Streiche וחטאו ביום השביעי als ursprüngliche Randglosse, welche der von unserem Verfasser nicht beabsichtigten, aber nach Ex. 16, 6 und andern ähnlichen Beispielen an sich korrekten Verbindung von וביום השביעי mit וכבס, wonach der Unreine, wenn er am dritten Tage mit dem Reinigungswasser besprengt wurde, am siebten Tage ohne wiederholte Besprengung rein wäre, vorbeugen wollte; vgl. Sifrê. Denn dass חִטֵּא hier keinen besondern Reinigungsprozess ausdrückt, den man am siebten Tage am Betreffenden ausser der Besprengung, der er sich auch am dritten Tage unterwerfen musste, vorgenommen hätte, zeigt die Zeitangabe für יתחטא in V. 12.

XX.

1. כל העדה ist kein müssiger Zusatz zu בני ישראל. Denn bei einem so grosen Zuge dauert es mehrere Tage, bis alles Volk an denselben Ort gelangt. Auf dem langen Marsche von der vorigen Station wiederum muss es irgendwo Wasser gegeben haben. Darum wird hier nachdrücklich gesagt, dass zur Zeit die ganze Gemeinde in der Wüste Zin angelangt war, wo man auf Wassermangel stiess. Auffällig ist, dass die Zeitangabe sich mit der Nennung des Monats begnügt und nicht auch den Tag nennt. Vielleicht aber heisst חדש hier Neumond. Dann wäre das Datum ganz genau. Mirjams Tod wird am Eingang dieser Erzählung berichtet, weil nach der jüdischen

Ueberlieferung das Verdienst Mirjams es war, dem Israel in der Wüste seine Versorgung mit Wasser verdankte. Nach der Tradition bewirkte die Frömmigkeit Mirjams, dass eine Felsenquelle, Mirjamsquelle genannt, mit Israel in der Wüste mitzog; vgl. Sabbath 35a und Taanith 9a. Der Bericht von Mirjams Tod an dieser Stelle scheint darum den Grund des jetzigen Wassermangels anzugeben. Mit dem Tode Mirjams versiegte danach die Mirjamsquelle, worauf Wassermangel eintrat. Unser Stück, welches der späteren Tradition gerecht zu werden sucht, kann darum in seiner letzten Bearbeitung nicht sehr alt sein.

4. שם, womit die Redenden auf ihren Aufenthaltsort zur Zeit der Rede hinweisen, ist nicht korrekt. Ueberhaupt ist die Rückbeziehung auf המדבר הזה vollends überflüssig. Für למות שם אנחנו bringen LXX להמית אֹתָנוּ zum Ausdruck, aber danach ist das folgende ובעירנו unhebräisch; es müsste statt dessen unbedingt ואת בעירנו heissen. Ich vermute, dass der Text ursprünglich las למות גם אנחנו גם. Nach der Korruption des ersten גם musste auch das zweite gestrichen und dafür Waw gesetzt werden.

5. זרע bezeichnet hier weder das Säen noch die Saat, sondern Getreide im Unterscheied von den darauf genannten Baumpflanzen; vgl. Hi. 39, 12.

8. Lies מַיִם für מימיו, dessen Suff. durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist.

9. Der hier genannte Stab ist nicht, wie Ibn Esra meint, der Stab, mit dem Moses die Wunder in Aegypten vollzogen hatte; denn jener Stab lag nicht vor JHVH, d. i. im Heiligtum. Gemeint ist der Stab Aharons, der nach 17, 23—25 wegen des an ihm geschehenen Wunders im Heiligtum aufbewahrt wurde zum Warnungszeichen für Widerspenstige; vgl. V. 10 המרים.

10. Aus der Frageform des Schlusssatzes, aber mehr noch aus לא האמנתם בי V. 12 geht hervor, dass Moses die von JHVH vorausgesagte Wirkung einer Anrede an den Felsen bezweifelte, weshalb er mit dem Stabe zweimal auf den Felsen schlug. Moses schlug jedoch auf den Felsen, nicht weil er dachte, dass dies mehr nützen würde als eine blosse Anrede, sondern aus Aerger über seinen Zweifel. Dass Moses gezweifelt haben sollte, ist kein Wunder. Hat er doch nach 11, 21. 22 einen ähnlichen Zweifel sogar vor JHVH auszusprechen gewagt. Ebenso wenig darf es befremden, dass man sich nicht scheute, die Zweifel des grössten aller Propheten Israels an der Macht JHVHs an den Tag zu bringen. Denn

das Alte Testament kennt eben keine sterblichen Heiligen, die der Sünde unfähig wären; vgl. Eccl. 7, 20. Gleichwohl scheint es, dass Moses nach der Urquelle bei dieser Gelegenheit in grober, anstössiger Weise seinen Zweifel aussprach, was unser Bearbeiter sich denn doch gezwungen sah, möglichst zu vertuschen.

12. Ueber den Sinn von להקדישני sieh die folgende Bemerkung.

13. את ist nicht Präposition, sondern nota acc., und רבו את יהוה heisst sie hatten eine schlechte Meinung von JHVH, d. i. sie zweifelten an seiner Macht; vgl. arab. راب med. ي. Danach ist auch מי מריבה = Wasser des Zweifels. Nur dazu passt Ex. 17, 7 מסה ומריבה וגו׳. Jedenfalls aber hatte die Urquelle für בני ישראל irgend eine Bezeichnung für Moses und Aharon, die Führer Israels. Denn die Gemeinde klagt V. 3—5 nur Moses und Aharon an, nicht JHVH. Die Uebersetzung des Schlusssatzes lautet bei Kautzsch: und er sich unter ihnen verherrlichte. Davon ist kaum ein einziges Wort richtig. Denn נקדש heisst niemals sich verherrlichen, sondern entweder als קדוש, d. i. als der Anbetung würdigen Gott sich zeigen oder als solcher behandelt werden. Letztere Bedeutung hat das Verbum Lev. 22, 32, weshalb es dort mit Bezug auf die Israeliten, unter denen JHVH als קדוש behandelt werden soll, בתוכם, nicht בם heisst. Hier dagegen ist Niph. reflex. und die Präposition, mit der das Verbum konstruiert ist, instrumental. Das Suff. aber geht nicht auf die Gemeinde, sonden auf Moses und Aharon. Dadurch, dass er den beiden grossen Führern Israels für ihren Zweifel an seiner Macht den Eintritt ins gelobte Land versagte und sie somit ohne Ansehen der Person exemplarisch bestrafte, erwies sich JHVH an ihnen als gerechter und der Anbetung würdiger Gott; vgl. Lev. 10, 3 בקרובי אקדש. So nach der Urquelle. Bei dem uns vorliegenden בני ישראל aber hat das Ganze keinen Sinn, da die Gemeinde bei dieser Gelegenheit nicht bestraft wurde. Hiph. von קדש, wie es V. 12 gebraucht ist, ist aktiv in diesem Sinne und heisst als einen der Anbetung würdigen Gott behandeln.

14. מלך ist wohl späterer Zusatz; vgl. V. 18. 20. 21. Wäre dieser Ausdruck hier ursprünglich, so müsste auch der König von Edom mit Namen genannt sein. Ferner passt das folgende אחיך ישראל nur als Anrede an die Nation, nicht an deren König. Im zweiten Halbvers ist die Anreihung der direkten Rede ohne einleitendes לאמר kaum möglich, weshalb dieser Ausdruck nach LXX eingeschaltet werden muss.

18. Lies כִּי für פֶּן. Letzteres beschränkt die Drohung auf den Fall eines Versuchs seitens Israels, einen Durchzug zu erzwingen, während aber Edom nach V. 20 sofort mit einer grossen Streitmacht ausrückt, ohne Israels Verfahren abzuwarten. Und ausserdem ist פֶּן in diesem Zusammenhang unhebräisch. Denn diese Partikel kann von dem Imperf., das von ihr seine Modalität erhält, nicht getrennt werden. Dasselbe gilt in der klassischen Sprache von לְמַעַן, nur dass auf dieses unmittelbar אשר folgen kann, dessen Dazwischentreten aber, weil es eigentlich zu למען gehört, die ursprüngliche Präposition in eine Konjunktion verwandelnd — vgl. deutsch „während dass" und „auf dass" — kaum als Trennung angesehen werden kann.

19. רק ist mit ברגלי zu verbinden. Diese Partikel ist oft von dem zu beschränkenden Ausdruck getrennt; vgl. Deut. 2, 28. Ps. 32. 6. Pr. 13, 10. Hier ist die Trennung umso weniger auffallend, da das dazwischentretende אין דבר eine Parenthese bildet. In letzterem Satze bezeichnet das nackte דבר, wie Deut. 22, 26, etwas Schädigendes oder Böses. Es wird also in diesem Satze die Versicherung ausgesprochen, dass Israel, indem es um die Erlaubnis zum Durchzug bittet, nichts Böses im Schilde führt. ברגלי aber ist kein blosses Flickwort, sondern trägt zum Sinn seines Satzes wesentlich bei. Denn im Hebräischen dient die Angabe des Körperteils, der bei dem Vollziehen der Handlung tätig ist, zur Betonung, dass das betreffende Verbum auf seine rein physische und eigentliche Bedeutung sich beschränkt und seine Fassung in bildlichem oder weiterem Sinne ausgeschlossen ist; vgl. zu Deut. 3, 27. 34, 4. 2 K 7, 2. Jer. 36, 18. Danach heisst hier ברגלי אעברה wir wollen nichts als einfach durchziehen.

22. Ueber כל העדה sieh zu V. 1. Auch hier soll dadurch betont werden, dass die ganze Gemeinde an Ort und Stelle, wo Aharon sterben sollte, angelangt war. Es liegt etwas schauerlich Grosses in dem Anblick eines Mannes, der auf den Befehl seines Gottes sterben geht. Dieser seltne und religiös wohltuende Anblick durfte keinem in der Gemeinde entgehen; vgl. vgl. V. 27b.

26. Elasar wird mitgenommen, nicht etwa bloss um bei dem Tode des Vaters zugegen zu sein, weil dann auch Ithamar dabei sein müsste, sondern um die Kleider, die Aharon auszog, sofort anzuziehen. Denn der Hohepriester trug nach Ex. 28, 12 und 29 an den Schulterbändern und dem Bruststück des Ephod die Namen der zwölf Stämme Israels, um sie so beständig bei JHVH in

Erinnerung zu bringen. Deshalb musste der Nachfolger des Hohenpriesters bei dessen Tode sofort diese Amtskleider anziehen, damit die Erinnerung Israels vor JHVH auch nicht einen Augenblick ausbleibe, und aus diesem Grunde wurde Elasar, der dem Vater im Hohenpriesteramte folgen sollte, an den Sterbeort mitgenommen.

29. ויראו ist mit Bezug auf den Kleiderwechsel zu verstehen. Dass Moses und Elasar ohne Aharon vom Berge herabkamen, bewies nicht, dass Aharon tot war. Die Amtskleider Aharons an Elasar taten es.

XXI.

1. Der Text ist hier nicht in Ordnung. Vor Allem ist מלך ערד unerklärlich, denn dieser Ausdruck kann unmöglich Apposition zu הכנעני sein, und auch ישב הנגב kann sich auf eine Einzelperson nicht beziehen. Ferner kommt אתרים, das sichtlich Ortsname sein will, sonst nicht vor. Ueber die erstere Schwierigkeit helfen sich die Erklärer sehr leicht hinweg, indem sie מלך ערד einfach streichen. Ich ziehe es vor, פלך für מלך zu lesen. פלך ערד wäre = der Bezirk von ʿArod. פלך ist zwar ein junges Wort, aber unser Stück, ist, wie gleich erhellen wird, nicht sehr alt. פלך ערד kann als Bezeichnung einer Landschaft sehr gut die darin wohnende Völkerschaft bezeichnen; vgl. מצרים. Für האתרים ist nach den meisten der alten Versionen הַתָּרִים zu lesen, der Satz mit כי = „denn" an der Spitze als Parenthese zu fassen und das Objekt zu וישמע aus dem Zusammenhang zu ergänzen. Die spätere jüdische Tradition bringt diesen feindlichen Angriff auf Israel in Verbindung mit dem unmittelbar vorhergehenden Tod Aharons. Als der Kanaaniter, heisst es, hörte, dass Aharon gestorben war, und dass infolgedessen die Wolken- und Feuersäule, die Israel dem Verdienste Aharons verdankte, es verlassen hatten, glaubte er, die Zeit sei für ihn gekommen, Israel anzugreifen; vgl. Taanith 9a. Rosch-haschana 3a, Jerusch. Joma Kap. 1, Hal. 1 und Midrasch-rabba Num. Par. 19. Unser Passus scheint diese spätere Tradition vorauszusetzen, und sie ist auch sehr plausibel. Denn, wenn man die wundersame Wolken- und Feuersäule aus dem Spiel lässt, so ist es leicht begreiflich, dass ein Feind Israels dessen Trauer um einen seiner grossen Führer als günstige Gelegenheit zu einem Angriff ausnützen sollte. Die Parenthese כי בא וגו׳ erklärt, warum aus allen Völkerschaften Kanaans die Bewohner vom Negeb es waren, die jetzt Israel angriffen. Denn die Kundschafter waren durch den Negeb

gezogen, vgl. 13, 17, und diesen Weg zog jetzt Israel. Sieh zu 33, 40.

3. Es ist durchaus unnötig, mit vielen der Neuern nach Sam. und LXX בידו hinter ויתן einzuschalten. Denn נתן ohne irgend welches Komplement bedeutet dahingeben: vgl. 1 K. 14, 16. המקום bezeichnet den Ort, wo Israel das Gelübde getan hatte. Somit schwindet die Schwierigkeit, welche dieser Ausdruck den Erklärern bietet.

4. בדרך ist nicht Ortsangabe, sondern es gehört die Präposition darin zur Konstr. der Redensart קצרה נפש ב'; vgl. Ri. 10, 16 und Sach. 11, 8. Danach ist der Sinn des Satzes: und das Volk wurde der Wanderung überdrüssig.

5. Für קצה ist ohne Zweifel קָצְרָה zu lesen, da קוּץ in Verbindung mit נפש sich sonst nicht findet. קָצָה wäre auch zu viel gesagt, denn anekeln konnte das Manna die Israeliten nicht, sie waren nur dessen überdrüssig; vgl. V. 3.

6. Ueber die Wahl von וינשכו statt וישכו sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 31, 28.

7. חטאנו ist = wir haben gefehlt und bitten um Vergebung; vgl. die Bemerkung zu Ex. 9, 27.

9. Für איש liest Sam. האיש mit dem Artikel, was wegen את wohl besser ist. Doch kommt die nota acc. auch sonst bei indeterminiertem Objekt vor, wenn auch nur selten.

14. Zitate wie das hier aus dem „Buche der Kriege JHVHs“ zeigen deutlich, dass nicht nur die Urquellen selbst, sondern ursprünglich auch ihre Bearbeitungen, die den Pentateuch bilden, als Werk Moses nicht angesehen sein wollen. Denn in angeblichen Aufzeichnungen Moses konnte aus einem geschichtlichen Werke, das seinem Titel nach offenbar jünger war, nicht zitiert werden, ohne die Illusion zu zerstören. Dieses Zitat, aus seinem ursprünglichen Zusammenhang gerissen, ist für uns nicht mehr verständlich. Dasselbe ist uns auch kaum intakt erhalten. Besonders auffallend ist hier im zweiten Halbvers das zweimalige את, da dieses Wörtchen als nota acc. sonst in der Poesie äusserst selten vorkommt.

15. ואשר schliesst sich offenbar an את והב וגו' an, darum sollte man nach einer früheren Bemerkung statt dessen ואת אשר erwarten. Für ער ist wohl עֲרֹעֵר zu lesen; vgl. Deut. 2, 36.

17. Für עֱנוּ ist עֱנוּ zu lesen und לה auf השירה zu beziehen. Der Satz עלי באר ענו לה ist Fortsetzung der Bemerkung des Verfassers, und עלי באר bildet den Anfang und zugleich den Refrain

des Liedes. Sieh zu Ex. 15, 21a und vgl. Ex. 15, 21b mit Ex. 15, 1b. Der Sinn unseres Satzes ist danach der: mit dem Kehrvers „Quelle, auf!“ fiel man dazu ein. Auch in diesem Refrain spiegelt sich die bereits oben erwähnte jüdische Tradition ab, wonach die in Rede stehende Quelle eine bewegliche war und mit Israel auf seinen Wanderungen in der Wüste mitzog.

24. Für das widersinnige עז ist nach LXX יַעְזֵר zu lesen und V. 32 zu vergleichen. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass Jod wegen des Vorherg. wegfiel.

27. תבנה ותכונן ist nicht zu verstehen, als wäre Hesbon zerstört und müsste von Neuem erbaut werden. Gemeint ist der Ausbau der Stadt. Das Ganze ist eine Einladung, sich in Hesbon anzusiedeln und es durch zahlreiche Bevölkerung zur grossen Stadt und zu einer des grossen Siegers würdigen Residenz zu machen. Denn das heisst עיר סיחון, die Residenz Sichons, nicht bloss die ihm gehörende Stadt.

28. Für ער lies עַד. Der Sinn des Satzes ist dann der: der Brand erstreckte sich bis Moab. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Deut. 32, 22 und besonders Hi. 31, 12. Aber auch בעלי ist nicht richtig überliefert. Man hat dafür עלתה oder עלה (denn אש ist generis communis) zu lesen. במות ארנן steht dann im adverbiellen Acc., der von dem Begriff der Bewegung abhängt. Nur so erhält man hier einen vollkommenen Parallelismus. Die Korruption entstand, nachdem ב aus dem Vorhergehenden dittographiert wurde. Ueber den Gebrauch von עלה mit Bezug auf Feuer vgl. Ri. 6, 21. Nach dem was zu V. 27 gesagt wurde, ist hier unter dem von Hesbon ausgehenden Feuer eine erobernde Kriegsmacht zu verstehen.

29. נתן heisst in diesem Zusammenhang nicht geben, sondern machen, zu etwas machen (reddere). פלטים bezeichnet wie Ez. 14, 22 פלטה die Deportierten, und für בשבית ist שְׁבִית zu lesen. Es ist sehr zweifelhaft, ob es überhaupt ein Substantiv שְׁבִית gibt. Danach ist der Sinn des Ganzen: er hat seine Söhne zu Deportierten und seine Töchter zu Kriegsgefangenen Sichons, des Amoriterkönigs, gemacht. Das Lied, welches den grossen Sieg Sichons über Moab feiert, ist hier zitiert, um Israels Sieg über den ehemaligen Sieger zu erhöhen; vgl. zu Gen. 14, 5.

XXII.

2. In diesem Stücke sind zwei verschiedene Berichte sehr ungeschickt verarbeitet. Die Ungeschicktheit zeigt sich gleich hier

am Eingang. Denn, da Balak uns erst V. 1b als König von Moab vorgeführt wird, erwartet man hier einfach במאב statt בלק בן צפר. Auch erfordert der logische Zusammenhang, dass וירא hier mit ויגר in V. 3 dasselbe Subjekt teile.

3. Von גור in der Bedeutung „fürchten“ kommt nur das Imperf. vor. Das Perf. liefert יָגֹר, wovon wiederum das Imperf. nicht im Gebrauch ist. Ueber קוץ מפני פ׳ vgl. zu Ex. 1, 12. Die Konstruktion ist hier ungefähr wie Gen. 1, 4 und der Sinn der: er fürchtete sich davor, dass das Volk so sehr zahlreich war.

4. Für das hier unmögliche זִקְנֵי מדין las der Text ursprünglich sicherlich בני עמון. Die Ammoniter waren Moab stammverwandt und nahe Nachbarn. Mit ihnen konnte es sich beraten, nicht aber mit den Aeltesten Midjans; sieh zu V. 5. Wohl zu beachten ist כִּלְחֹךְ nach ילחכו. Der Konjugationswechsel hängt mit dem Subjektswechsel zusammen. Zuerst, wo das Subjekt dem Sinne nach eine Mehrheit ist, kann nur Piel gebraucht werden; nachher dagegen, wo das Verbum mit Bezug auf ein einzelnes Individuum gebraucht ist, da kann die Handlung hinreichend durch Kal ausgedrückt werden; sieh zu Gen. 31, 28 und vgl. Ri. 7, 5—7. Ich sage, das Subjekt zu כלחך ist ein einzelnes Individuum, denn Kautzsch, der den Satz כלחך השור וגו׳ übersetzt „wie die Stiere alles Grün auf den Feldern auffressen“, zeigt durch den Zusatz und die Aenderungen, dass er hier den Vergleich nicht versteht. שור ist nämlich an dieser Stelle nicht kollektiv, sondern generisch zu fassen. לחך aber, das eigentlich lecken, ablecken heisst, bedeutet auch etwas dicht am Boden abfressen. Darum ist das Verbum Micha 7, 17 von der Schlange gebraucht, von der man glaubte, dass sie den Staub am Boden frisst. Und aus eben diesem Grunde ist לחך hier gebraucht, um das gründliche Abfressen bis auf die Wurzel auszudrücken; vgl. zu 1 K. 18, 38. Für den Vergleich aber ist der Stier gewählt, weil das Rind, das einen weitern Rachen hat, tatsächlich das Gras dichter am Boden abfrisst als das Kleinvieh.

5. Für עמו, dessen Suff. weder auf Balak noch auf Bileam gut bezogen werden kann, ist עמון zu lesen. Selbstverständlich muss dann פתורה אשר על הנהר gestrichen werden. Der zu streichende Zusatz, welcher die Aenderung von עמון in עמו zur Folge hatte, will unsere Stelle mit 23, 7 und besonders mit Deut. 23, 5 in Einklang bringen; doch liegt hier offenbar ein andere Tradition über das Vaterland Bileams zu Grunde. Durch diese Emendation

wird erst der Zusammenhang recht logisch. Moab hatte sich mit den Amonitern beraten und durch sie erfahren, dass sie einen bewährten Wahrsager besassen. Darauf schickte Balak und liess den berühmten Mann aus dem Lande der Amoniter holen.

6. Für das rätselhafte נכה bietet Sam. נַכֵּה oder נַכֵּה, was vielleicht das Richtige ist; vgl. arab. نكح und نكخ durchbohren und in der Schlacht verwunden oder schlagen. Piel von נכה kann נַכֵּה nicht sein, da dieses sonst nicht vorkommt. Im zweiten Halbvers beachte man das Partizip מברך im Unterschied von ברוך 24, 9. Diese beiden Partizipien können nicht promiscue gebraucht werden. Im Lobe eines Gottes (nicht eines göttlichen Namens) ist nur das Part. pass. Kal am Platze; vgl. Gen. 14, 20. Ex. 18, 10. 1 Sam. 25, 39 und öfter. Ebenso heisst der Angeredete bei der Bewillkommnung und im Komplimente immer nur JHVHs ברוך, nicht sein מברך; vgl. Gen. 24, 31. 26, 29. 2 Sam. 2, 5. Wo die Bedeutung von ברוך an die von מברך streift, unterscheiden sich beide so, dass ersteres jemanden bezeichnet, dem ein Segen versprochen oder zugesichert ist, letzteres dagegen eine Person, an der ein Segensspruch sich bereits erfüllt hat; vgl. V. 12. Deut. 28, 3. 4. 5. 6 und 1 Sam. 26, 25 gegen Deut. 33, 13 Ps. 37, 22. 1 Chr. 17, 27. Aus diesem Grunde ist hier, wo hervorgehoben werden soll, dass die Segnungen des Sehers in Erfüllung zu gehen pflegen, nur מברך der richtige Ausdruck.

7. Unter קסמים versteht man hier seit Samuel Hannagid den Wahrsagerlohn. Aber das kann der Ausdruck schon an sich nicht bedeuten. Dazu kommt noch, dass Lohn nicht im Voraus gegeben, sondern zuerst verdient zu werden pflegt. Auch zeigt V. 37 und besonders 24, 11, dass der Lohn bei Ankunft Bileams an Ort und Stelle noch nicht gezahlt war. קסמים hat hier seine gewöhnliche Bedeutung, aber בידם will verstanden sein. Etwas in seiner Hand haben, ist so viel wie es beherrschen, physisch sowohl wie geistig. Dass der Ausdruck physische Beherrschung bezeichnet, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. Ueber seinen Gebrauch zur Bezeichnung des geistigen Besitzes sieh Esra 7, 25, wo kein anderer Sinn möglich ist. In letzterer Bedeutung, die der Ausdruck auch hier hat, ist er im Hebräischen allerdings spät. Danach heisst וקסמים בידם und sie waren selber Meister in der Wahrsagungskunst. Das höchste Kompliment wurde dem Seher gemacht, indem man Berufsgenossen als Gesandte zu ihm schickte. Daraus sollte er sehen, dass er für den grössten aller Meister in seiner Kunst angesehen wurde.

9. Im zweiten Halbvers ist der Sinn nicht: wer sind diese Männer, die bei dir sind? Dafür würde es, wenn die Gesandten überhaupt im Hause Bileams Quartier hatten, was nicht gesagt ist, אשר באו אל ביתך heissen; vgl. Jos. 2, 3. עמך ist hier nicht räumlich, sondern von dem Verhältnis zu verstehen; vgl. zu Lev. 25, 35. Danach ist der Sinn der Frage, ähnlich wie Gen. 33, 5, in welchen Beziehungen stehen diese Männer zu dir? Warum es an jener Stelle לך und hier עמך heisst, muss bei der Verschiedenheit des Verhältnisses, wonach gefragt wird, von selbst einleuchten.

11. קבה ist eine Unform. Von נקב müsste der Imperativ energ. קָבָה, von קבב aber קֹבָּה oder קָבָּה lauten.

12. ברוך הוא ist nach der Bemerkung zu V. 7 = es ist für den Segen bestimmt.

13. Bei להלך ist nach einer frühern Ausführung an den Bestimmungsort nicht zu denken. Das Verbum drückt bloss das Mitgehen aus, und der Sinn des Satzes ist: JHVH will nicht, dass ich mich mit euch einlasse. Charakteristisch für die antiken Gesandten ist, dass sie, wie im folg. Verse gesagt wird, mit der abschlägigen Antwort sofort abziehen und keinen Versuch machen, Bileam zu überreden. Zu beachten ist noch, dass Bileam JHVHs Verbot, Israel zu fluchen, den Gesandten nicht mitteilt und sich somit ein Spältchen für einen Hoffnungsstrahl offen lässt. Seine Antwort sollte dahin verstanden werden, als hielte es JHVH für unter der Würde des Sehers, mit Gesandten ihresgleichen zu verhandeln oder mitzuziehen. So verstand auch Balak diese Antwort, weshalb, er wie uns gleich darauf erzählt wird, zum zweiten Mal mehr und angesehenere Häuptlinge entsandte.

14. Es ist schon eben am Eingange bemerkt worden, dass unser Stück nicht eine organische Einheit bildet, sondern aus mindestens zwei Berichten verarbeitet ist. Nach dem einen Berichte verbot JHVH die Reise, und Bileam entschuldigte sich bei den Gesandten mit dessen Verbot; vgl. V. 13b. Hier aber folgt die Darstellung dem andern Berichte, wonach entweder JHVH gar nicht verbot oder Bileam sich bei den Gesandten irgendwie entschuldigte, ohne JHVHs Verbot zu erwähnen. Das Abspringen von dem einen Berichte zum andern geschieht hier, um die Erzählung zu erweitern, weil in der Version, wonach JHVH die Reise verbot, die Sache damit endete und Bileam der Einladung nicht folgte.

Die Anspielung Micha 6, 5 ist leider zu kurz und so gehalten, dass nicht hervorgeht, wie des Propheten Tradition darüber war.

17. Streiche nach einer einzigen Handschrift אלי und lies nach LXX לָּךְ hinter אעשה. Der vorliegende Text wäre korrekt, wenn es sich um blosses Sagen und nicht um Diktieren von Bedingungen handelte, die erfüllt werden müssen; vgl. 2 Sam. 21, 4.

18. כסף וזהב ist nach Baentsch Apposition zu מלא ביתו. Aber diese Fassung ist wegen des st. constr. von מלא nicht richtig. Der fragliche Ausdruck steht im Acc. der näheren Beziehung (تمييز).

20. Es ist viel darüber spekuliert worden, warum JHVH hier das oben V. 12 ausgesprochene Verbot aufhebt, mit den Gesandten zu ziehen. Allein in Anbetracht dessen, dass in unserem Stücke verschiedene Berichte verquickt sind, kann nur gefragt werden, was dachte sich der Bearbeiter hier bei der Ignorierung des Verbotes JHVHs? Hierauf aber ist die Antwort sehr einfach. Wenn es beim Verbot geblieben und Bileam nicht mit den Gesandten gegangen wäre, hätten wir im Folgenden seine schönen Reden nicht, an deren Mitteilung dem Bearbeiter viel gelegen war. Das Verbot JHVHs aber, das der Erlaubnis vorangeht, hat den Zweck die Erzählung um die zweite Gesandtschaft Balaks und das Entgegentreten des Engels auf dem Wege nebst der köstlichen Episode der redenden Eselin zu bereichern. Denn bei nicht vorangegangenem Verbote hätte JHVH gar keinen Grund gehabt, mit Bileam unzufrieden zu sein. Dass der Bearbeiter, um diesen Zweck zu erreichen, eine Inkonsequenz nicht scheut, kann bei einem antiken Schriftsteller nicht befremden; vgl. zu Gen. 19, 2 und 33, 17.

27. במקל fehlt V. 23 und 25. Früher hatte sich Bileam beim Schlagen des Fusses bedient, jetzt aber, wo er ärgerlich wurde, griff er zum Stocke.

28. Dass רגל in der Bedeutung „Mal" mit פעם sich nicht ganz deckt, ist schon zu Ex. 23, 14 bemerkt worden. Der Unterschied zwischen beiden ist nun der: פעם ist in diesem Sinne umfassender und heisst irgendein Mal. רגל dagegen bezeichnet eines von zwei oder mehreren Malen zu verschiedener Gelegenheit. So wäre z. B. 2 K. 13, 18 und 19, wo von mehrmaligen hintereinander getanen Schlägen die Rede ist, רגלים falsch. Hier und V. 32 wiederum wäre פעמים minder korrekt, wenigstens minder genau, weil הכיתני שלש פעמים auch heissen könnte „du hast mir drei Schläge versetzt", was hier nicht gemeint ist. Ebenso ist in der oben genannten Exodusstelle, wo der Ausdruck in Verbindung mit den gesetzlich

vorgeschriebenen, zu verschieden Jahreszeiten zu machenden Wallfahrten vorkommt, רגלים korrekter als פעמים, wie dort bemerkt wurde. Danach heisst unser Satz: du hast mir drei Tracht Prügel gegeben. Wegen dieser Beschränkung kann רגל in diesem Sinne im Sing. nicht gut vorkommen. Hinzugefügt muss noch werden, dass der oben erörterte Unterschied zwischen den beiden Substantiven lediglich auf dem Sprachgebrauch beruht und in ihrer Abstammung nicht begründet ist.

30. Die Sprache der Eselin ist gut klassisch. Denn im Relativsatz ist עלי, auf אנכי gehend, das einzig Richtige. עליה, auf אתונך bezüglich, wäre in diesem Zusammenhang unhebräisch; vgl. zu Gen. 45, 4 und Ex. 20, 2.

32. Für das unhebräische ירט ist רע zu lesen und V. 34 zu vergleichen. Auch ein ungenannter alter Uebersetzer bei Field bietet für unser Wort πονηρά. לנגדי ist dann so viel wie בעיני, vgl. den Parallelismus Jes. 5, 21, und רע הדרך לנגדי = die Reise gefällt mir nicht. Die Korruption entstand hier dadurch, dass zuerst Jod aus dem Vorhergehenden dittographiert wurde, worauf man im Auslaut Teth für Ain konjizierte, das ihm in der alten Schrift zum Verwechseln ähnlich sieht. Für הדרך haben LXX ὁδός σου, weshalb manche Erklärer דרכך lesen wollen. Allein in einer griechischen Uebersetzung kann hier der blosse Artikel durch pron. poss. wiedergegeben sein; vgl. zu Gen. 40, 1.

33. גם dient hier zur Hervorhebung des Gegensatzes zwischen אתכה הרגתי und אתה החייתי. Denn גם, welches im Allgemeinen einem Ausdruck oder einem Satz Emphase geben kann, dient nicht selten dazu, einen Gegensatz, besonders den Gegensatz zwischen dem Bejahten und dem Verneinten stark hervorzuheben; vgl. Hi. 2, 10 und sieh die Bemerkung zu 2 Sam. 12, 14 und Ez. 18, 11.

34. חטאתי ist nach der Bemerkung zu Ex. 9, 27 so viel wie: verzeih. Auf den ersten Blick leuchtet freilich nicht ein, weswegen Bileam um Verzeihung bittet; denn hier folgt unsere Erzählung wiederum der Version, die von einem Verbote JHVHs nichts weiss, und für die Misshandlung der Eselin wird der Seher wohl schwerlich den Engel um Verzeihung gebeten haben. Die Sache wird jedoch klar, wenn man נצב im Sinne des Futurums fasst. Dann bittet Bileam um Verzeihung, dass er sich auf die Reise begab, und gibt zur Entschuldigung an, dass er, als er aufbrach, von der Absicht des Engels, ihm auf dem Wege entgegenzutreten und die

eise zu verhindern, keine Ahnung hatte. Für diese Fassung pricht auch das unmittelbar darauf Folgende.

38. Die Antwort Bileams geht dahin, dass er zuerst der Einadung nicht zu folgen gedachte, weil er bei seiner Abhängigkeit on JHVH nicht wusste, wie er jetzt noch nicht weiss, ob er dem alak würde dienen können.

41. Balak führt den Seher auf eine Höhe, von der aus er ie Umrisse des israelitischen Lagers sehen kann. Denn sehen uss dieser das Volk, während er es verwünscht, wenn man von einer Verwünschung die rechte Wirkung soll erwarten können, a sonst der Gottesmann gar nicht die Reise zu machen gebraucht ätte; vgl. zu 16, 27. Andererseits hätte der volle Anblick des hlreichen und wohlgeordneten Volkes auf Bileam abschreckend irken können. Darum soll er nur die Umrisse des israelitischen agers sehen. Das genügt für die Wirksamkeit des Fluches, ist per nicht imposant genug, den Seher über die Grösse Israels in kstase zu setzen und so am Fluchen zu hindern; vgl. 23, 13, wo ie Absicht Balaks bei der Wahl der Stätte durch den Zusatz on וכלו לא תראה deutlicher hervortritt.

XXIII.

1. לי ist beidemal = für mich, in meinem Namen, und הכן eisst nicht stelle bereit, sondern bringe dar, opfere; vgl. Zeph. 1, 7. s ist nicht gesagt, welchem Gotte die Opfer gelten sollten, doch ersteht sich dies von selbst. Denn JHVH geopfert werden konnte ur im Lande oder Aufenthaltsorte seines Volkes oder mindenstens uf einem aus dortiger Erde errichteten Altar; vgl. 2 K. 5, 17 azu weist die Vielheit der Altäre auf heidnischen Kultus hin. ileam, der auf fremdem Gebiete als Seher auftreten und wirken ollte, musste sich zuerst die Götter des Landes durch dargebrachte pfer günstig stimmen; sieh zu V. 4.

2. ובלעם fehlt in drei Handschriften. Doch ist nicht wahrheinlich, dass das Wort ganz späterer Zusatz ist. Ich vermute, ass der Text ursprünglich לבלעם = für Bileam las; vgl. zu V. 1. ileam kann im fremden Bande nicht als Priester am Altar fungien, und die Bestreitung der Opfer geschah nach V. 1 durch Balak lein, was auch natürlich war. Aus diesen Gründen kann Bileam cht mit Subjekt sein zu ויעל; vgl. V. 30 und sieh zu V. 4.

3. Hinter התיצב ist nach Syr. und vielen hebr. Handschriften einzuschalten. Aber auch hinter ואלכה ist כה herzustellen und V. 15

zu vergleichen. Nach letzterem Verbum ist die Partikel wegen des Vorhergehenden irrtümlich weggefallen, worauf sie auch nach ersterem gestrichen wurde. Das Suff. der zweiten Person in עֹלָתֶךָ hier und V. 15 ist nach dem, was zu V. 1 über die Opferung gesagt wurde, allerdings befremdend, doch kann der Ausdruck so viel sein wie: die Ganzopfer, die dir zugute kommen sollen. Denn im Grunde sollte ja die durch Opferung für den Seher zu gewinnende Gunst der Landesgötter doch nur Balak zugute kommen. Uebrigens ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass der Text ursprünglich an beiden Stellen עלתי statt עֹלָתֶךָ las, und dass man erst nach der Korruption in V. 2 hier ersteres in letzteres umänderte. Niph. von קרה ist hier wie auch V. 4. 15 und 16 gebraucht, weil JHVH in dieser Erzählung Bileam in einem Lande aufsucht, wo keiner der beiden daheim ist; vgl. zu Ex. 3, 18. Was שפי betrifft, so verstand man darunter bis vor kurzem allgemein einen kahlen Hügel. Allein danach müsste es bei der Peinlichkeit, womit der Hebräer das Verbum der Bewegung wählt je nach der Lage des Zieles mit Bezug auf Höhe und Tiefe, unbedingt ויעל statt וילך heissen. Von den Konjekturen der Neuern sind die amüsantesten Kuenens לכשפיו und Dillmanns לצבי. Onkelos hat dafür יחידי, was aber meines Wissens von keinem der Erklärer beobachtet worden ist, und doch führt dieses, befremdend wie es auf den ersten Blick scheinen mag, auf das Richtige. Denn bei einer nähern Betrachtung ergibt sich, dass der Sprachgeist zwischen den Begriffen „kahl“ und „allein“ eine Verwandtschaft sieht. Diese Verwandtschaft zeigt sich nicht nur in dem deutschen adverbiellen „bloss“, sondern auch in manchen seiner semitischen Aequivalente, namentlich dem arab. مُتَجَرِّدًا und dem talmud. גְּרִידָא. Onkelos las aber שְׁפִי als Part. pass., was jedoch wahrscheinlich nicht die ursprüngliche Aussprache des Wortes ist. Der Verfasser sprach שֶׁפִי, das Pausalform von שֶׁפִי ist, und wollte dies im Sinne von Einsamkeit verstanden wissen. Bileam begab sich danach in die Einsamkeit. Er tat dies aus eben demselben Grunde, aus dem er sich von Balak und seinem Gefolge entfernte, nämlich um ganz allein zu sein, weil JHVH im Beisein von Heiden ihm nicht erschienen sein würde. In gleicher Weise betet Moses in Aegypten zu JHVH nicht eher, bis er die Stadt verlassen hat; vgl. Ex. 9, 29 und 33.

4. Dass der zweite Halbvers hier nicht an seinem Platze ist, zeigt schon die Determination von המזבחת, da JHVH, der hier an-

geredet wird, von den Altären nichts weiss. Ausserdem ist ja oben gezeigt worden, dass diese Altäre und die darauf dargebrachten Opfer gar nicht JHVH, sondern den Landesgöttern galten. Endlich kann Bileam zu JHVH nicht sprechen, bevor ihn dieser angeredet hat. Der fragliche Passus war ursprünglich Fortsetzung von V. 2. In jenem Zusammenhang war das Subjekt hier dasselbe wie in V. 2b, nämlich Balak. Dieser berichtete dem Bileam, dass er die sieben Altäre errichtet und die Opfer dargebracht, wie ihm derselbe befohlen hatte.

7. Für ינחני ist entschieden יִקָּחֵנִי zu lesen und V. 11 zu vergleichen. Bei נחה ist das Wohin sonst sehr selten, das Woher aber nie angegeben, was auch logisch ist. Dann hat ja Balak den Bileam nur holen lassen, geführt hat er ihn nicht, auch nicht führen lassen. Im zweiten Halbvers will RŠBM וֹעֲמָה für וֹעֲמָה lesen, da ihm letzteres wie ein Partizip fem. und nicht wie der hier erforderliche Imperativ erscheint. Die Emendation hält nicht Stich, aber ich erwähne sie dennoch, weil ich für orthodoxe jüdische Leser — wenn dieses Werk solche haben sollte — eine Moral daran knüpfen will. Samuel ben Meir, im zwölften Jahrhundert lebend, hatte den Mut, am Texte der Thora Kritik zu üben, während in unserer Zeit Sams. R. Hirsch und D. Hoffmann in der gesamten Bibel jeden Strich und jeden Punkt für unantastbar halten!

8. לא קבה und לא זעם, die Attributsätze bilden, sind virtuell Objekt zu אקב, respekt. אזעם. Diese Konstruktion ist nur bei der dritten Person des Verbums statthaft; vgl. zu Gen. 21, 3. זעם, welches eigentlich anschreien bedeutet, heisst auch beschreien, gegen das Objekt durch Schreien neidische Geister wecken oder einen magischen Einfluss ausüben, dann schlechtweg verfluchen, einen Fluch über etwas bringen, so dass es zusammenschrumpft und verringert wird; vgl. besonders Micha 6, 10.

9. Der Sinn der beiden ersten Glieder ist wie folgt:

Denn über die Felsenspitzen sich erheben seh' ich es,
Schaue, wie es die Höhen überragt.

Nur so verstanden können die Worte die Motivierung des unmittelbar Vorhergehenden bilden, was sie offenbar sein wollen. Und zu dieser Fassung passt auch das Folgende ungleich besser. Denn, was Felsenspitzen und Höhen überragt, steht in seiner Grösse allein da. In der traditionellen Fassung sind diese Worte nichtssagend, da die Höhe der Stätte, von der aus der Seher Israel schaut, zu dessen Ruhme nichts beitragen kann.

10. Sprich מְנָה und וּמְסַפֵּר für מָנָה respekt. וּמִסְפָּר und vgl. das häufige מִי יֹדֵעַ. Die Erklärer folgen hier den LXX, die וּמִי סָפַר für וּמִסְפָּר zum Ausdruck bringen. Allein die Wiederholung von מי wäre an dieser Stelle, wo der Parallelismus nicht antithetisch, sondern synonym ist, minder poetisch. Das Zählen wird sonst durch Kal von ספר ausgedrückt, doch ist hier der Gebrauch von Piel durch die Menge des zu Zählenden gerechtfertigt; vgl. zu 22, 4. רבע aber, dessen Aussprache sich nicht bestimmt angeben lässt, ist eigentlich nicht Zahlwort. Der hebr. Stamm, der den Begriff der Vierzahl ausdrückt, hängt mit dem arab. ربع zusammen, unser Substantiv dagegen entspricht etymologisch dem arab. ربغ und heisst wie dieses feiner Staub. Staub ist im Hebräischen bekanntlich Bild für unzählige Menge. Andere emendieren רִבְבוֹת, doch passt dieses in den Parallelismus wie die Faust aufs Auge. Im zweiten Halbvers, aus dem man besser eine Strophe für sich macht, ist יְשֻׁרוּן für ישרים zu lesen. Nur dazu passt der Sing. von כמהו, und nur so gibt das Ganze einen in den Zusammenhang passenden Sinn. Denn nach dem massor. Text ist es unbegreiflich, wie Bileam dazu kommt, in den Segen Israels eine Segnung seiner selbst einzuschalten. So aber zeigt der Seher durch die Selbstsegnung, worin Israel zum Zwecke des Vergleichs genannt wird, dass ihm Israels Los als Ideal von Glückseligkeit gilt; vgl. Gen. 12, 3. 18, 18. 48, 20. Jer. 4, 2. Ps. 72, 17. Ueber den Gebrauch von מות mit Bezug auf eine Nation vgl. Ps. 118, 17 und besonders Hab. 1, 12.

12. Wie יסף und שוב vor einem andern Verbum adverbiell gebraucht werden, so auch שמר, wenn auch minder häufig. Die Konstruktion ist dann dieselbe wie bei jenen Verben, nämlich c. Inf. mit ל, wie hier 28, 2. Deut. 5, 29. 6, 3. 8, 1. 2 K. 10, 31 oder mit Waw cum verbo fin.; vgl. Deut. 12, 28. 16, 12. 26, 16 und 2 Chr. 19, 7. Etwas hüten und tun oder hüten zu tun ist so viel wie: es pünktlich und sorgfältig tun.

13. Von dem Ortswechsel hoffte Balak einen guten Erfolg: vgl. V. 27, wo er diese Hoffnung deutlich ausspricht, und sieh zu Gen. 11, 30. Für diesen Volksglauben kommt die Beschaffenheit des neuen Ortes im allgemeinen nicht in Betracht. Der blosse Wechsel genügt. In diesem speziellen Falle aber musste jedoch der neue Ort darin dem frühern gleich sein, dass man von ihm aus die Umrisse des israelitischen Lagers sehen konnte; vgl. zu 22, 41. Dass der israelitische Verfasser einen in seinem Volke

herrschenden Glauben auch bei den Moabitern voraussetzt, ist für die Antike sehr natürlich.

15. Hinter ויאמר ist wegen des Subjektswechsels nach mehreren Handschriften בלעם einzuschalten, denn zu den Verben im vorherg. Verse ist Balak Subjekt, der aber hier angeredet wird.

17. Für והנו bieten mehrere hebr. Codd. und Sam. והנה. Mir aber will scheinen, dass והוא zu lesen ist, wobei das Ganze einen Umstandssatz bildet. והנה wäre nur bei vorangehendem Verbum der Wahrnehmung korrekt, oder wenn damit eine Ueberraschung für Bileam eingeführt würde, was aber nicht der Fall ist.

18. Auf die vorhergehende Frage gibt der Seher keine direkte Antwort. Was er darauf als ihm von JHVH in den Mund Gelegtes vorträgt, ist die Antwort.

19. ויכזב ist = dass er nicht Wort halte, nicht aber „dass er lüge", was ein Pasquill auf die Menschheit wäre. כזב bezeichnet gut klassisch nie das absichtliche Lügen, sondern stets nur das Aussagen oder Versprechen bona fide, das sich aber als unwahr herausstellt, respekt. aus irgend einem Grunde nicht erfüllt wird. Dies gilt vom Verbum so wohl wie vom Substantiv. ויתנחם ist = dass er anderes Sinnes werde. Bereuen ist Niph., nicht Hithp.; vgl. zu Gen. 6, 6.

20. לקחתי heisst ich habe vernommen; vgl. Jer. 9, 19. Hi. 4, 12 und Ps. 6, 10. Bileam beteuert, von JHVH einen Segen vernommen zu haben. An וברך ist ebenfalls nichts zu ändern. JHVH ist Subjekt zu diesem Verbum. Indem er dem Seher einen Segen für Israel in den Mund legt, segnet JHVH Israel. ולא אשיבנו ist = und ich kann die Sache nicht ändern. Die Beziehung dieser Worte auf den bereits ausgesprochenen Segen, als beteuerte Bileam, dass er diesen nicht widerrufen könne, ist äusserst borniert.

21. Ueber תרועה wie dies hier gebraucht ist vgl. die Schlussbemerkung zu Lev. 23, 24. Das Nomen kommt von einem רוע = רעה = רצה und heisst wohlgefallen. Der Ausdruck ist Verbalnomen und wird wie die Verba des Wohlgefallens konstruiert, daher בו; vgl. die Konstr. von חפץ mit ב 1 Sam. 15, 22 18, 25. Jer. 22, 28. מלך in Parallele mit אלהיו ist Bezeichnung für JHVH. Danach ist der Sinn des Satzes: und sein göttlicher König hat Gefallen an ihm; vgl. K. zu Ps. 89, 16.

22. Für מוציאם lesen mehrere Handschriften wie 24, 8 מוציאו, das wohl herzustellen ist. Das Suff. Pl. ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden. Im zweiten Gliede bezieht man לו

besser auf אל; sonst muss das ganze erste Glied zwecklos erscheinen. תועפת, ein unsicheres Wort, bedeutet hier nach den meisten Erklärern Hörner, riesige Hörner. Diese ganze Strophe aber scheint mir hier nicht am Platze, sondern unmittelbar vor V. 24 zu gehören.

23. Der erste Halbvers lässt zwei Deutungen zu: 1 es gibt in Jacob keine Zauberkunst: 2 keine Divination verschlägt gegen Jacob und keine Zauberkunst gegen Israel. Ich ziehe letztere Fassung vor, weil sie mehr zur Sache ist. Im zweiten Halbvers, aus dem man besser eine Strophe für sich macht, kommt man mit כעת nicht weit. כעת heisst jetzt, in diesem Augenblick, und dieses passt in den Zusammenhang keineswegs. Man lese dafür העת = das Schicksal, hier das bevorstehende Schicksal. פעל heisst in diesem Zusammenhang im Gedanken entwerfen; vgl. Jes. 41, 4 und besonders Ps. 58, 3. Keine Divination und kein Zauber verschlägt gegen Israel, weil ihm durch seine Propheten jedes drohende Schicksal und jeder ungünstige Plan JHVHs im voraus angekündigt wird, weshalb es durch rechtzeitige Versöhnung seines Gottes die Gefahr abwenden kann.

XXIV.

2. Jetzt wird dem Seher keine Erscheinung JHVHs, sondern es kommt über ihn bloss sein göttlicher Geist, weil er diesmal nicht wie vorher bei seite gegangen war und JHVH im Beisein Balaks und seines Gefolges sich ihm in Gestalt nicht offenbaren kann; vgl. zu 23, 3.

3. Daraus, dass Bileam in seinen Reden uns erst hier persönlich vorgeführt und als Prophet genannt wird, schliessen manche Erklärer, dass die Dichtung von da ab aus einer anderen Quelle stammt. Dieser Schluss ist jedoch, wie gleich erhellen wird, unberechtigt. שתם העין heisst nach den einen geschlossenen Auges, nach den andern aber das gerade Gegenteil, was schon an sich wahrscheinlich macht, dass keine der beiden Fassungen richtig ist. Ausserdem passt die erstere Bedeutung zu גלוי עינים in V. 4 nicht, während letztere durch keinen verwandten Ausdruck in irgendwelcher der semitischen Sprachen sich begründen lässt. Dazu kommt noch, dass es nach keiner der oben angeführten Fassungen erklärlich ist, warum עין in diesem Ausdruck im Sing., in גלוי עינים dagegen im Plural steht. Dieser letztere Umstand aber ist für die Erklärung äusserst wichtig, denn er allein, von der rechten Seite angesehen, kann hier zum Richtigen führen.

Bei „Augen“ denkt nämlich der Hebräer nur an den Begriff des Wahrnehmens an sich, dagegen spricht er stets nur von einem Auge, wenn das innerliche Verhalten zum Wahrgenommenen und das im Wahrnehmenden durch die Wahrnehmung hervorgebrachte Gefühl in Betracht kommen. Es ist nicht leicht, sich über einen so feinen Punkt klar genug auszudrücken. Einige praktische Beispiele werden hier mehr nützen als das präciseste abstrakte Prinzip. Ich verweise daher besonders auf die Ausdrücke טוב עין Pr. 22, 9, רע עין Pr. 23, 6 und auch רעה עין פ׳ Deut. 28, 54. 56, von denen ersterer Freigebigkeit heisst und die beiden letztern die Missgunst bezeichnen. Danach muss שתם העין eine Eigenschaft Bileams bezeichnen, die sich besonders dann an ihm kundgibt, wenn er eine gewisse Wahrnehmung macht. Aber was ist diese Eigenschaft, und bei welcher seiner Wahrnehmungen gibt sie sich kund? Die Beantwortung dieser Frage wird erleichtert, wenn man erwägt, dass Bileam nicht gleich bei der ersten Szene, sondern erst am Beginn der dritten, als er nach V. 1 sah, dass es JHVH gefiel, Israel zu segnen, sich שתם העין nennt. Dieser Umstand legt die Vermutung nahe, dass in dem fraglichen Ausdruck eine Entschuldigung für Bileams Betragen gegen Balak liegt, welche Entschuldigung erst dann vorgebracht wird, wenn alle Hoffnung, das dem Balak unangenehme Betragen ändern zu können, geschwunden ist.

In Anbetracht dessen empfiehlt sich die Kombination von שתם, welches man besser שְׁתָם spricht, mit שָׁטַם maliziös sein, Schadenfreude haben, und den Ausdruck שתם העין nicht absolut, sondern mit Bezug auf Israel zu verstehen. Danach beschreibt sich Bileam hier als einen Mann, der auf Israel mit maliziösen Augen schaut, den es ärgert, dass er dieses Volk im Zustand der Glückseligkeit und nicht im Elend sieht. Das allein ist freilich noch keine Entschuldigung für das Betragen Bileams. Das Hauptmoment der Entschuldigung folgt aber gleich darauf.

4. אמרי אל und מחזה שדי sind nicht in allgemeinem Sinne zu verstehen, sondern auf die gegenwärtige Gelegenheit zu beschränken auf die göttlichen Worte, die der Seher jetzt hört, respekt. die Visionen, die er nun schaut. נפל ist poetisch = נפל על פניו und beschreibt Bileam als aufs Gesicht niederfallend, um nicht schauen zu müssen. Demgemäss heisst auch גלוי עינים mit aufgerissenen Augen. Das Ganze in Verbindung mit dem Vorhergehenden שתם העין gibt ein klares Bild von dem Widerwillen,

mit dem Bileam die Segnung Israels nach der empfangenen Offenbarung vorträgt. Er ist als Nebenbuhler Israels um die Gunst JHVHs ihm missgünstig und würde es gern im Elend statt im Glücke sehen. Als er bei dieser Gelegenheit göttliche Gesichte schauen soll, die von Israels gegenwärtiger Grösse zeugen und dessen künftigen Ruhm verkünden, sträubt sich der Seher dagegen, fällt aufs Gesicht und schliesst die Augen, aber JHVH reisst ihm gleichsam die Augen auf und zwingt ihn, zu schauen. Alles das führt Bileam zu seiner Entschuldigung an, und diese Entschuldigung bringt er erst jetzt vor, weil er, wie bereits gesagt, erst jetzt sieht, dass sich die Sache nicht ändern lässt und ihm daher nichts übrig bleibt, als sich bei Balak für sein Betragen zu entschuldigen. Und wegen dieser Entschuldigung, die nur hier am Platze ist, und an die die Einführung Bileams als Propheten sich bequem anschliesst, kommt auch letztere erst jetzt und nicht vorher. Und darum, weil sich die Sache im Folgenden nicht ändert und die Entschuldigung zu Anfang der dritten Szene wiederholt werden muss, wird dort die persönliche Einführung Bileams mitwiederholt; vgl. V. 15 und 16. Diejenigen Erklärer aber, die in dieser Einführung oben V. 3 das Einsetzen einer neuen Quelle erblicken, müssten darum annehmen, dass auch die Beschreibung der dritten Szene aus einer andern Quelle stammt.

6. כנחלים נטיו versteht man gewöhnlich von weit sich hinstreckenden Tälern. Allein im Vorhergehenden wie im Folgenden ist nur von der Güte, nicht der Fülle des Besitzes die Rede. Darum ist עלי נהר auch auf unsern Ausdruck zu beziehen. Demnach ist der Vergleich mit Tälern, die gegen einen Fluss sich senken. Es ist übrigens die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass נחלים hier Palmen bezeichnet, vgl. arab. نخل, und dass man נִטְּעוּ für נטיו zu lesen hat. Auch in diesem Falle würde עלי נהר im ersten Gliede aus dem zweiten sich ergänzen.

7. Streiche das Mem in מדליו, das aus dem Vorhergehenden dittographiert ist, dann fasse dieses Substantiv, dessen Suff. auf Israel sich bezieht, als Subjekt zu יזל und מים als Acc. der näheren Bezeichnung. Ueber die Konstr. vgl. Jer. 9, 17. דליו aber, dessen Aussprache unsicher ist, hat mit Eimer nichts zu tun, sondern es steckt in dem Worte ein Substantiv von der Bedeutung von דָּלִית. Zu dieser Fassung wird man durch das unmittelbar Vorhergehende gezwungen. Denn der Eimer könnte hier nur in Verbindung mit der Bewässerung in Betracht kommen, wer aber für seine Felder

und Gärten eine Wasserfülle hat wie sie hier beschrieben ist, der hat es nicht nötig, sie mit dem Eimer zu wässern; vgl. Deut. 11,10. 11. Der Sinn ist danach also: seine Pflanzen triefen von Wasser. Was LXX hier bietet, beruht auf blosser Konjektur und verdient keine Beachtung. Die alten Dolmetscher wollten einen Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Halbvers herstellen, aber hier ist dazwischen etwas ausgefallen. Für מאגג bieten LXX und Sam. מִגּוֹג. Mir scheint, dass der Text ursprünglich מֵעוֹג las. Danach wäre רום wie Deut. 2, 20 von der Statur gebraucht. Der gemeinte König wäre Saul, vgl. 1 Sam. 10, 23 und der Vergleich mit ‘Og würde sich aus Deut. 3, 11 erklären. Dabei brauchte die Dichtung dennoch nicht alt zu sein. Ist doch das Ganze nur eine vaticinatio post factum.

8. Für וחציו, das zum Bilde des Löwen durchaus nicht passt, liest Dillm. ולחציו. Ich ziehe es vor, nach Peš. יְחַלְּצָיו zu lesen. Dabei fällt jedoch das Suff. Sing. nicht minder auf. Möglicher Weise will das Suff. auf Israel bezogen sein; aber dann wäre יְחַלֵּץ für ימחץ zu lesen und dazu Jes. 58, 11 zu vergleichen.

9. Der Sinn ist hier im zweiten Halbvers der: dich muss jeder segnen; denn wer sollte es wagen, dir zu fluchen, wenn sein Fluch nur auf ihn selbst zurückkehren würde?

11. ברח לך rief man einer anzüglichen oder missliebigen, aber anderweitig hochgeschätzten Person zu, aus Furcht, dass, wenn sie sich nicht schleunigst entfernte, man sich an ihr vergreifen könnte; vgl. Am. 7, 12.

14. לעמי statt לארצי, um dadurch einen Gegensatz zu העם הזה und לעמך zu erzielen. Der Seher will somit sagen: wenn ich zu meinem eigenen Volke zurückgekehrt bin, geht mich weder Israel noch dein Volk an; aber ehe mein Interesse verfliegt, will ich dir mitteilen, was zwischen den beiden letztern in Zukunft vorfallen wird. איעצך ist = ich will dich avisieren.

17. Im zweiten Halbvers kann שבט in Parallele mit כוכב nur heissen Schweifstern, Komet, nicht Szepter. Zu dieser Bedeutung unseres Nomens vgl. das talmudische כוכבא דשביט *). Auf Szepter

*) Diesen talm. Ausdruck soll Raši, wie Levy NHW. s. v. שביט angibt, durch Planet erklären, was aber nicht wahr ist. Nach Raši zu Berachoth 58 b bezeichnet der fragliche Ausdruck die Sternschnuppe. Diese Erklärung bietet auch Rabbi Nathan ben Jechiel in Aruch s. v. ככב I; führt aber s. v. זק I. im Namen des Haj Gaon eine andere Erklärung an, die nicht ganz durchsichtig ist, deren Sinn aber mit der oben angegebenen Bedeutung von שבט sich zu decken

passt auch דרך keineswegs. Das letzte Glied pflegt man nach Jer. 48, 45 zu emendieren oder nur וקרקר in וקדקד zu ändern und שת im Sinne des dortigen שאון zu verstehen, als sei שת = שְׁאֵת von שאה. Aber im gesamten hebräischen Wortschatz findet sich keine Analogie für eine solche Bildung und Zusammenziehung. Mir scheint der Text hier im Wesentlichen richtiger zu sein als dort. Nur ist פְּנֵי für בני und שֵׁתוֹ für שת zu lesen. Waw ist wegen des Folg. weggefallen. שת heisst sonst das Gesäss, hier aber bezeichnet es den Endteil; vgl. zu Hi. 41, 17. An unserer Stelle ist vom Gebiete Moabs die Rede. Dessen Gegend zu jeder der beiden Langseiten wird durch פאה, die an der Hinterseite durch פני שת bezeichnet. Die Vorderseite bleibt aus einleuchtenden Gründen unverletzt.

18. Schon die Abwechslung von אדום und שעיר bei sonst gleicher Aussage in den beiden ersten Gliedern macht den Text hier verdächtig. Dazu kommt noch, dass man nach v. 14 erwarten muss, dass dieser Mašal, im Unterschiede von den späteren Nachträgen V. 20—24, ausschliesslich von Moab handle. Endlich schliesst sich איביו mit seinem Suff. Pl. als Apposition an שעיר nicht gut an. Ich vermute daher, dass in אדום der Name irgend einer bedeutenden Stadt Moabs steckt, etwa דימון = דיבון; vgl. Jes. 15, 9. Danach wäre שְׁאָר מוֹאָב für שעיר איביו zu lesen. Für יְרֵשָׁה, das sonst nicht vorkommt, spricht man wohl besser יְרֻשָּׁה. Darauf führt auch ירושה, das Sam. dafür bietet. Das letzte Glied ist zum Folgenden zu ziehen.

19. Hier las der Text ursprünglich וְיָרַד מוֹאָב וְאָבַד שָׂרִיד מֵעָר = und Moab wird fallen und jeder Rest von Ar untergehen. Interessant ist, dass die alten Rabbinen מִשֵּׂעִיר für das massor. מעיר lasen. Denn Mekhilta zu Ex. 12, 25 werden aus Ob. 18 die Worte

---

scheint. Nebenbei sei hier bemerkt, das Levys Neuhebräisches Wörterbuch ein durchaus unzuverlässiges Werk ist. Ich mache darauf aufmerksam lediglich zum Nutzen der alttestamentlichen Exegese. Denn die Vertreter unserer modernen hebräischen Lexicographie, denen der Talmud selbst ein Buch mit sieben Siegeln ist, folgen blindlings den Angaben Levys und fügen so, zu ihren eigenen Irrtümern noch die seinen hinzu, wodurch die Irrgänge der alttestamtlichen Exegese unabsehbar zu werden drohen. Die talmudische Literatur ist eine Fundgrube für die hebräische Wortforschung wenn man in ihr daheim ist und sie nicht bloss aus Levys Wörterbuch kennt. Levy missversteht manchmal den einfachsten talmudischen Satz. So gibt er z. B. s. v. צער den Satz המצטער פטור מן הסוכה wieder: „wer sich quält, ist frei von der Sukka", während selbst ein talmud. Schulknabe nur übersetzen kann „wer darunter leidet, ist frei von der Sukka, d. i. wem der Aufenthalt in der Sukka an der Gesundheit schadet, der ist davon frei".

ולא יהיה שריד לבית עשו כי יהוה דבר angezogen und mit Bezug auf den Schlussatz die Frage aufgeworfen והיכן דבר. Zur Antwort wird auf unsere Stelle hingewiesen. Dieser Hinweis hat jedoch nur dann einen Sinn, wenn man hier irgendwo den Namen שעיר las, und dieser konnte nur in dem Schlussworte stecken. Von Bedeutung ist aber die rabbinische Lesart nicht. Denn hier kann nur von Moab, nicht von Seir die Rede sein; vgl. zu v. 18.

20. Da Amalek weder der Zeit noch dem Range nach jemals das erste Volk gewesen ist, so muss man גֹּלִים für גוים lesen. Der Sinn ist dann: Amalek wird zu allererst ins Exil gehen. Amos 6, 7, wo ein solches Schicksal einem andern Volke prophezeit wird, ist der Gedanke etwas anders ausgedrückt. Unser Verfasser wählte diese Ausdrucksweise, damit ראשית im ersten Gliede dem אחרית im zweiten entspricht. Was die Sache anbelangt, so fand man einen Trost darin, dass Amalek, nach Ex. 17, 8 der erste, der auf Israel einen feindlichen Angriff machte, das erste der Nachbarvölker war, das seines Wohnsitzes beraubt wurde. ואחריתו עדי אבד ist absolut unhebräisch, denn ein Substantiv אבד = Untergang kennt die Sprache nicht, und fasst man den Ausdruck als Partizip, so ergibt sich eine barbarische Konstruktion. Für עדי אבד ist hier sowohl wie auch v. 24 nach Onkelos und Peš. לָעַד יאבֵד zu lesen und über die Konstruktion Pr. 23, 32 zu vergleichen. Nachdem ל irrtümlich weggefallen, schlug man das Jod zum verstümmelten Worte, um einen halbwegs leidlichen Sinn zu gewinnen, und so entstand die Recepta.

21. Hinter איתן ist תֵּן wegen des Vorherg. irrtümlich ausgefallen. Das zeigt im zweiten Gliede שים, welches gleichfalls Imperativ ist.

22. אם ist nicht mit כי zu verbinden, da keine Verneinung vorhergeht. Erstere Partikel ist zum Folgenden zu ziehen, sodass ein Bedingungssatz entsteht. In diesem Bedingungssatz ist קַיִן Anrede und das Subjekt zu יהיה aus dem Vorhergehenden zu entnehmen. היה ל wiederum heisst hier nicht zu etwas werden, sondern dazu werden können. Ein Volkssitz kann לבער werden ist so viel wie: er ist zugänglich und Angriffen ausgesetzt; vgl. Jes. 5, 5. Im zweiten Gliede ist für אשור תשבך wohl תְּשׁוּר מוֹשָׁבְךָ zu lesen. Auf מושבך führt auch תושבך, das Sam. hier bietet. Das massor. תשבך, auf אשור bezüglich, ist hier, wo die Namen aller anderen Völker als Masculina gebraucht sind nicht gut möglich. Nach dem Gesagten, ist der Sinn des Ganzen von v. 21 b ab wie folgt:

Befestige dir den Sitz
Und verlege dein Nest auf einen Felsen.
Denn, Kain, sollte er Angriffen ausgesetzt sein,
Wie lange noch würdest du deinen Sitz schauen?

23. Hier ist der zweite Halbvers unübersetzbar. Der Text ist offenbar korrupt. In מי scheint die Präpos. מן zu stecken, die zur Konstruktion von אוי gehört. Diese Konstr. findet sich im A. T. nicht, aber wohl in der Mischna; vgl. den berühmten rabbinischen Spruch Erubin 18 a אוי לי מִיִּצְרִי אוי לי מִיּוֹצְרִי.

24. Der erste Halbvers ist wegen der Ungewissheit über die mit אשור und עבר bezeichneten Völker oder Gebiete äusserst dunkel. Ueber den zweiten vgl. v. 20.

XXV.

1. Für וַיָּחֶל, das in diesem Zusammenhang blosses Flickwort wäre, lies וַיֵּחַל und vgl. über die Konstr. des Verbums c. Inf. mit ל und über dessen Gebrauch in Verbindnng mit זנה Lev. 19, 29 und besonders Lev. 21, 9. Auch LXX, die das fragliche Wort durch καὶ ἐβεβηλώθη wiedergeben, sprachen es so. Der Sinn des Satzes ist dann der: da befleckte sich das Volk durch Hurerei mit den Töchtern Moabs. Auffallend ist hier der Gebrauch von זנה mit Bezug auf den Mann.

3. Niph. von צמד heisst nach der Angabe der Lexika anhangen oder sich an etwas hängen. Aber wie kommt es danach, dass sich der Gebrauch des Verbums in diesem Sinne auf den Peorkultus beschränkt? Das Verbum hängt offenbar mit dem Substantiv צֶמֶד zusammen, heisst sich paaren, vgl. K. zu Ps. 50, 19, und ist hier von der geschlechtlichen Vermischung gebraucht, während die Präposition in לבעל wie in מקטרים להם Jer. 11, 12 zu verstehen ist, sodass der Sinn des Ganzen ist: und die Israeliten paarten sich zu Ehren des Baal-Peor. Denn man dachte sich mit dem Peorkultus unzüchtige Orgien verbunden.

4. ראשי העם fassen alle Erklärer in seinem gewöhnlichen Sinne und beziehen אתם auf die Schuldigen. Allein bei dieser Fassung ist nicht klar, welche Rolle die ראשי העם hier spielen sollen. Auch kann sich אתם auf die Schuldigen im allgemeinen nicht beziehen, weil von der Hinrichtung dieser erst im folg. Verse und zwar in ganz anderer Weise die Rede ist. אתם kann sich daher nur auf ראשי העם beziehen. Letzterer Ausdruck aber, in dem עם wie nicht selten im Pentateuch verächtlichen Sinn hat, sieh die Beispiele

Midrasch rabba Num. Par. 20, ist nicht absolut, sondern mit Bezug auf die im vorhergehenden berichteten Vorgänge zu verstehen und bezeichnet die Rädelsführer, die der Menge bei der Einlassung mit den moabitischen Weibern und bei den Abfall zu Baal-Peor mit ihrem Beispiel vorangegangen waren. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Esra 9, 2. Während der grosse Haufe der Schuldigen mit dem Schwerte niedergemacht wurde oder nach einem andern Berichte — denn es sind in dieser Erzählung zwei verschiedene Berichte miteinander verquickt — an der Pest starb, vgl. v. 9, geschah die Hinrichtung der Rädelsführer in einer besondern, aber nicht näher bestimmten und daher schwer zu ermittelnden Weise, die ihr religiösen Charakter gab.

5. Zu שפטי passt אנשיו nicht, dann ist soweit von שפטים weder in unserem Buche noch in den vorhergehenden Büchern die Rede gewesen; ferner ist שפטי ישראל im Sinne von Richter Israels keine hebräische Verbindung, denn 1 Chr. 17,6 bezeichnet שפטים Suffeten: und endlich kommt ein Blutbad, wie man es sich hier denken muss, niemals auf gerichtlichem Wege zu Stande. Aus diesen Gründen ist nach LXX שִׁבְטֵי für שפטי zu lesen. Den einzelnen Stämmen Israels befahl Moses, die Schuldigen unter ihnen niederzumachen. Ueber הנצמדים vgl. zu v. 3.

6. Sieh zu v. 4. Hier setzt die zweite Quelle ein, in der diesem Passus der Bericht über eine im Volke zur Strafe ausgebrochene Pest voranging; vgl. V. 8 b. LXX bringen את־אָחִיו אל statt אל אחיו את zum Ausdrucke, was mir jedoch bloss geraten scheint. Die alten Dolmetscher mochten glauben, אָחִיו lesen zu müssen, weil ihnen אֶחָיו neben כל עדת בני ישראל keinen rechten Sinn zu geben schien. Tatsächlich aber ist אֶחָיו hier = seine Stammgenossen. Was die Schuld des Betreffenden erhöhte und die exemplarische Strafe hervorrief, ist, dass er das Frauenzimmer seinen Stammgenossen zuführte und somit nicht nur selber gesündigt hatte, sondern auch andere zu derselben Sünde zu verleiten suchte; vgl. 1. K. 14, 16 und sieh Aboth 5, 18. המדינית ist nach einer früheren Bemerkung = eine gewisse Midjaniterin. Nach diesem Berichte befänden sich die Israeliten also zur Zeit im Gebiete Midjans, und midjanitische, nicht moabitische Weiber wären es gewesen, deren Reizen sie erlagen und von denen sie sich zum Götzendienst verleiten liessen. Sieh jedoch zu V. 18. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche אהל מועד ist zu lesen אהליהם עוד. Der Sinn des Satzes ist danach: während diese an der Türe ihrer Zelte ohne

Unterlass weinten. Ueber die Ortsangabe vgl. 11, 10 und über עוד Gen. 46, 29. Die Israeliten weinten, weil die Pest unter ihnen bereits ausgebrochen war.

8. קֻבָּה heisst nach der Angabe der Wörterbücher und Kommentare ein inneres Gemach. Aber wie denkt man sich das innere Gemach eines Zeltes im Lager der Israeliten in der Wüste? Dann liegt es in der Natur der Sache, dass Pinehas den Akt, für den er von JHVH so reichlich belohnt wurde, vor aller Augen vollziehen muss, was er aber im innern Raume des Zeltes nicht tun konnte. Wenn aber das fragliche Wort die angebliche Bedeutung nicht haben kann, so ist es das Natürlichste, anzunehmen, dass dasselbe von der Massora falsch punktiert ist, und dass es mit dem Subst. welches gleich darauf mit Suff. קֳבָתָהּ lautet, gleiche Aussprache und Bedeutung hat. In der Tat bezeichnet das Nomen beidemal einen gewissen Teil am menschlichen Körper, welchen lässt sich nicht bestimmt sagen, wahrscheinlich aber die Scham. Demgemäss muss man aber auch וַיָּבֵא für ויבא sprechen und das Objekt dazu aus dem vorhergehenden רמח entnehmen. Danach ist der Sinn des Satzes: und er schlug ihn — den Spiess — in das Kreuz des Mannes bis an die Scham. Ueber ויבא vgl. den Gebrauch von Kal Ri. 3, 22 und Ps. 37, 15. Ueber den zweiten Halbvers vgl. zu V. 4. In seinem ursprünglichen Zusammenhang hiess מגפה wie gewöhnlich Pest. Unser Bearbeiter aber will darunter das nach V. 5 von Mose angeordnete Blutbad verstanden wissen. Ueber diese Bedeutung des Nomens vgl. 1 Sam. 4, 17.

12. Für אֱמֹר ohne Beziehung zu einem indirekten Objekt ist nach LXX אמרתי zu lesen, dieses aber im Sinne des Präsens zu fassen. Wenn Moses das Folgende sprechen sollte, so müsste die direkte Rede durch כה אמר יהוה eingeleitet sein. Was hier unter בריתי zu verstehen ist, erhellt aus dem folg. Verse. Gemeint ist der spezielle Bund JHVHs mit den Priestern, der Mal. 2, 8 ברית הלוי genannt wird. Da aber Pinehas ohnehin ein Priestersohn ist, sehen sich die Erklärer gezwungen, anzunehmen, dass die Vorstellung von einer seit Moses Zeit ununterbrochenen, durch die Jahrhunderte laufenden Elasarlinie auf einer spätern Fiktion beruhe. So Baentsch und andere. Aber richtig verstanden haben die Sache nur die alten Rabbinen. Nach Sebachim 101 b war die Priesterschaft ursprünglich auf Aharon, seine Söhne und deren Söhne beschränkt, die nach der Salbung ihrer Väter geboren werden würden. Pinehas war daher als ein vor der Salbung geborener Enkel Aharons

von der Priesterschaft ursprünglich ausgeschlossen, wurde aber nachher zum Lohn für seine brave Tat als Priester eingesetzt mit dem Rechte, das Amt auf seine Nachkommen zu vererben. Dies ist eine sehr plausible Vorstellung. Der Begriff der Nachträglichkeit will hier offenbar durch שלום ausgedrückt sein. Auch die Massora, die das Waw in diesem Worte als קטיעא oder ווטא bezeichnet, scheint damit dies andeuten zu wollen. Wahrscheinlich aber ist das fragliche Wort שִׁלּוּם zu sprechen und adverbialisch im Sinne von „ergänzungsweise“, d. i. „nachträglich“ zu verstehen. Der Satz heisst danach: Sieh, ich nehme ihn nachträglich in meinen Bund auf.

13. Da V. 11 nur vom Eifer, aber nicht von Sühnen die Rede war, so ist hier im zweiten Halbvers וְכִפֶּר für ויכפר zu lesen. Der Sinn ist dann der: weil er für seinen Gott geeifert hat, darum soll er künftig als Priester den Israeliten Sühne schaffen. Ueber den Gebrauch des Perf. consec. im Nachsatz bei Einleitung des Vordersatzes mit תחת אשר vgl. Deut. 28, 47. 48. Diese Motivierung der speziellen Belohnung des Pinehas mit der Priesterschaft geht von der Voraussetzung aus, dass wer wie Pinehas für seinen Gott geeifert und eine gegen ihn begangene Sünde so exemplarisch bestraft hat, als Priester bei der Schaffung von Sühne nicht leicht gegen die göttliche Gerechtigkeit Partei nehmen wird.

18. צררים drückt als Partizip eine Handlung aus, die in der Vergangenheit begann und bis auf die Gegenwart fortdauert. Das erste על דבר heisst „hinsichtlich“, das zweite aber „wegen“. Den Zweck, Israel durch Peor zu Falle zu bringen, haben die Midjaniter bereits erreicht; aber sie grollen Israel immer noch und sind ihm Feind wegen des Todes ihrer Volksgenossin, den sie rächen wollen. Aus diesem Grunde wird der Umstand, dass das erschlagene Weib eine Volksgenossin der Midjaniter war, an dieser Stelle in doppelter Weise betont. Aber die hier gegebene Motivierung des Befehls JHVHs ist, wenn es sich dabei ursprünglich um Rache an den Midjanitern handelte, nach dem Vorhergehenden vollends überflüssig. Erklären kann sich die Notwendigkeit einer solchen Motivierung nur, wenn dieser Befehl mit irgend einem seiner Gebote scheinbar in Widerspruch steht. Darum glaube ich, dass der Text ursprünglich von V. 6 an bis 31, 9 überall מואב für מדין, wie auch מואבית und מואבים für מדינית, respekt. מדינים hatte. Dann bedurfte es hier einer besonderen Motivierung des Befehls JHVHs, weil JHVH anderswo die Bekriegung Moabs ausdrücklich verbietet, vgl. Deut. 2, 9. In dieser Motivierung unterscheidet JHVH sehr richtig zwischen dem

dortigen התגרה מלחמה ב, d. i. einen feindlichen Angriff auf Moab machen, wenn sich dieses freundlich verhält, und der Rächung einer Unbill Moabs gegen Israel. Später aber übersahen kurzsichtige Redaktoren diesen logischen Unterschied, und darum wurden an allen Stellen, die von Moabs Unbill und Israels Rache an ihm handelten, die nötigen Aenderungen vorgenommen, um die Sache mit Deut. 2, 9 in Einklang zu bringen; vgl. zu 31, 10.

XXVI.

3. Nirgends zeigt sich so sehr der geringe Wert der alten Versionen für die Textkritik wie an dieser Stelle, denn sie lasen alle וידבר und nahmen keinen Anstand daran, obgleich der Ausdruck in diesem Zusammenhang absolut unmöglich ist. Die Korruption ist hier eben älter als irgend welche der alten Versionen. Von den Neuern haben manche ויספר, andere ויפקד dafür vorgeschlagen. Aber ersteres wird im Pentateuch niemals von einer offiziellen Volkszählung gebraucht, und letzteres liegt graphisch zu fern.

Für וידבר hatte der Text hier ursprünglich וַיַּעֲבֵר = und er liess zur Musterung kommen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 1. Sam. 16, 10 und besonders den Ausdruck עבר על הפקדים Ex. 30, 13. לאמר am Schlusse ist selbstverständlich zu streichen; dieses ist erst infolge des verschriebenen וידבר entstanden.

4. Ziehe die Worte ובני ישראל וגו' nach LXX zu V. 5 und vgl. die folgende Bemerkung.

5. Dass die Schlussworte von V. 4 hierhin zu ziehen sind, ist schon oben gesagt worden. Aber damit ist die Sache noch nicht abgetan. Man muss auch, weil es sich hier nicht um die Generation der aus Aegypten Ausgezogenen, sondern um deren Kinder handelt, vgl. V. 64, dort בני hinter ישראל einschalten. Dann ist בני היצאים erklärende Apposition zu בני ישראל.

9. Oben 1, 16 ändert die Massora קריאי in קרואי und hier umgekehrt קרואי in קריאי, beides aber mit schlechtem Geschmack. Anders die Mischna. Joma 1, 5 lautet die Ansprache eines Priesterausschusses an den Hohenpriester אנו שלוחי בית דין ואתה שלוחנו ושליח בית דין, worin die Redenden, weil sie nur für die eine Gelegenheit als Ausschuss gewählt sind, so wohl von sich selbst als vom Hohenpriester in seiner Beziehung zu ihnen, mit bewundernswerter Genauigkeit das Partizip von שלח gebrauchen, dagegen den fürs Leben angestellten Hohenpriester in seiner Beziehung zur gleichfalls permanenten religiösen Behörde einen שָׁלִיחַ nennen. Danach ist

oben 1, 16, wo die permanente Stellung der Stammhäuptlinge zur
Gemeinde in Betracht kommt, קריאי העדה allein korrekt, während
hier nur das Partizip in Anwendung kommen kann. Denn hier ist
העדה so viel wie das gleich darauf folgende עדת קרח und קרואי
bezeichnet Dathan und Abiram als Männer, die von der Rotte
Korahs als Rädelsführer für die Gelegenheit der Rebellion berufen
wurden. 16, 2, wo נשיאי העדה vorangeht, ist wiederum קְרִאֵי korrekt.

11. Dieser kurze Vers, der zu 16, 32 in Widerspruch steht,
ist ein späterer Einsatz, veranlasst durch die Tatsache, dass es
später Korahiten als Tempelsänger gab.

14. Sehr auffallend ist die hier für Simeon angegebene Zahl,
die sich nur auf 22220 beläuft und somit um bedeutend mehr als
die Hälfte weniger ist als bei der ersten Zählung, wo sie nach
2, 14 nicht weniger als 59300 war. Diese über alle Massen ver-
ringerte Zahl scheint vorauszusetzen, dass von den nach 16, 35.
17, 14 und 25, 9 auf nicht minder als 38950 Mann sich belaufenden
Verlusten der grösste Teil auf Simeon kam. Durch diese Voraus-
setzung suchte man sich zu erklären, wie es kam, dass der Stamm
Simeon kurz nach der Eroberung Kanaans unbedeutend wurde und
sich bald fast ganz verlor.

20. In שלני als Patronymicum von שלה ist Nun eingeschaltet,
um das Herantreten der vokalischen Endung zu ermöglichen; vgl.
zu Gen. 38, 24.

23. Für פּוּני von פֻּנָּה gibt es keine Analogie. Darum spricht
man wohl besser פֻּנִּי vgl. zu V. 20.

29. Im Unterschied von 1, 32. 34 wird hier Manasse vor
Ephraim genannt. Dieser Umstand und das umgekehrte Zahlen-
verhältnis hier und dort — denn dort ist Ephraim 40500 und
Manasse 32200 Mann stark, hier aber hat Ephraim nach V. 37
nur 32500 Mann, während Manasse nicht weniger als 52700 Mann
zählt, vgl. V. 34 — legt die Vermutung nahe, dass dieser Bericht
nichts weiss von dem Segen Jacobs, wonach der Jüngere
grösser und zahlreicher sein sollte; vgl. Gen. 48, 19.

39. Im Patronymicum שופמי erscheint שפופם verkürzt; ähnlich
auch נעמן in נעמי im folgenden Verse, was nicht Wunder nehmen
kann. Denn im Arabischen erleiden längere Eigennamen bei der
Nisba durchweg eine Verkürzung.

53. Für תחלק ist תֵּחָלֵק (nicht תְּחַלֵּק wie andere vorschlagen) zu
lesen und תרבה und תמעיט im folg. Verse zu vergleichen. Ueber ב in
בנחל vgl. zu 18, 10.

59. Es ist durchaus nicht nötig יִלְדָה für יָלְדָה zu sprechen. Die Recepta ist richtig. Das Subjekt ist nicht genannt, doch weil dieses ein weibliches Wesen sein muss, ist die Verbalform feminin; vgl. 1 K. 1, 6.

XXVII.

1. Die hier folgende Erzählung hat ihrem Charakter nach viel Aehnlichkeit mit der 9, 6—14. Wie dort, gibt auch hier ein konkreter Fall Anlass zu einem Gesetze; wie dort, weiss auch hier Moses selber über den Fall nicht zu entscheiden und muss JHVH befragen; und wie dort, entscheidet JHVH auch hier zu Gunsten der Applikanten. Auch sprachlich erinnert hier V. 4. der Ausdruck למה יגרע an das dortige למה נגרע, vgl. 9, 7. Hier wie dort ist der konkrete Fall erfunden, um die gesetzliche Vorschrift, die eine Neuerung ist, einzuführen. Denn, wie die nachträgliche Passahfeier, ist auch das Gesetz über die Erbtöchter eine Neuerung. In alter Zeit erbten Töchter in Israel unter keinen Umständen; vgl. zu V. 7. Aber die spätere Neuerung beschränkt sich, wie hier V. 8 ausdrücklich gesagt ist, nur auf den Fall, wo keine Söhne vorhanden sind. Manche Geschichtsschreiber und Archäologen wollen aus Hi 42, 15 beweisen, dass zu einer gewissen Zeit Töchter auch mit den Söhnen zusammen erbten. Das ist jedoch ein Irrtum. Denn aus dem Wortlaute jener Hiobstelle geht nur hervor, dass ein Vater, der Söhne hatte, einer Tochter letztwillig einen Teil seines Vermögens verschreiben konnte, und das ist doch etwas ganz anderes und konnte wohl im alten Israel, wie bei andern Völkern, in jedem Zeitalter geschehen. Denn ein Legat kann ja auch einer fremden Person, die sonst auf die Erbschaft gar kein Recht hat, vermacht werden.

3. Der Umstand, dass der Mann an der Rebellion Korahs sich nicht beteiligt hatte, wird hier hervorgehoben, weil die Teilnahme daran Moses gegen des Mannes Nachkommen hätte einnehmen können, und zwar nicht aus persönlichem Groll, was unjüdisch wäre, sondern aus religiösen Gründen. Denn als sich die Töchter des Apostaten Elischa ben Abuja nach dessen Tode an den Patriarchen Jehuda um ein Almosen wendeten und er erfuhr, wer sie waren, da weigerte er sich anfangs in echt jüdischer Weise, für sie etwas zu tun, indem er auf ihren Fall Ps. 109, 12 anwendete, wo es von dem Frevler heisst: und niemand habe er.

der gegen seine Waisenkinder freundlich wäre; vgl. Jerusch. Chagiga Kap. 2, Hal. 1.

7. Man beachte hier den Ausdruck והעברת. Mir scheint der Ausdruck hier nicht zu heissen „so sollst du übertragen“, sondern „so sollst du weiter gehen lassen“. Wenn die Erbschaft von männlichen auf weibliche Erben übergeht, geht sie weiter als sie nach altem Herkommen gehen sollte; vgl. zu V. 1. Zu dieser Fassung zwingt der Umstand, dass übertragen die Erbschaft erst recht wird, wenn sie statt Söhnen Brüdern oder andern männlichen Verwandten des Erblassers zufällt, mit Bezug auf welche es gleichwohl ונתתם, nicht והעברתם heisst; vgl. V. 9, 10, 11. *)

Die Erzählung, die hier zu Ende kommt, ist jedoch etwas verfrüht. Denn das Gesuch der Töchter Zelophats ist vor der Verteilung des Ostjordanlandes, wobei der Familie ihres Vaters Gilead zufiel, nicht gut denkbar; vgl. 32, 40.

11. Ob ein Weib auch dann erbberechtigt ist, wenn die Erbschaft zu entfernten Verwandten übergeht, erhellt aus dem Wortlaut unserer Vorschrift nicht. Der zweite Halbvers kann bei dem uns im ersten vorliegenden Text nicht Fortsetzung der Rede JHVHs sein, wofür sie allgemein gilt, da in einer solchen Fortsetzung die Worte כאשר צוה יהוה את משה keinen Sinn hätten. Bei dem jetzigen Textbestande will der zweite Halbvers als Schlussbemerkung des Verfassers und והיתה so verstanden sein, dass es einen Zustand ausdrückt, der in der Vergangenheit begann und bis auf die Gegenwart fortdauert. Der Sinn wäre danach: und so wurde dies für Israel zum festen Gesetze. Allein dafür müsste es ותהי statt והיתה heissen, vgl. Ri. 11, 39. Im ersten Halbvers ist jedoch der Text nicht richtig, denn der Satz וירש אתה ist vollständig überflüssig, da dessen Gedanke aus ונתתם את נחלתו sich von selbst ergibt; vgl. V. 9 und 10, wo dieser Zusatz fehlt. Für וירש ist וּפֵרש zu lesen und das Suff. in אתה neutrisch zu fassen und auf den konkreten Fall zu beziehen, der zu der generellen Gesetzesbestimmung Anlass

---

*) Aehnlich ist auch dem Sinne nach die Erklärung des Rabbi Ischmael. Dieser macht auf das Auffallende des Ausdrucks והעברת aufmerksam und fügt dann erklärend hinzu עבור הדין היא שתהא הבת יורשת, das heisst, dass eine Tochter erbe, ist eine Ausdehnung des Rechts, wörtlich: ist ein specielles Recht, das zum allgemeinen Erbschaftsgesetz sich gleichsam so verhält wie der dreizehnte Monat im jüdischen Schaltjahr zu den zwölf Monaten, die ein gewohnliches Jahr ausmachen. Vgl. Jerusch. Baba bathra Kap. 8, Hal. 1. Die Kommentare fassen dort עבור im Sinne von עברה = Sünde, Uebertretung, was aber offenbar nicht richtig ist.

gab. והיתה ist dann Fortsetzung des Imperativs, während der darauf folgende Relativsatz, der erst nach der Textverderbnis kam, gestrichen werden muss. Setzt man das Athnach bei כמשפטתו, so ergibt sich der Sinn des zweiten Halbverses wie folgt: du aber entscheide über den vorliegenden Fall und lasse die Entscheidung zum festen Gesetze für Israel werden. Ueber פרש vgl. Lev. 24, 12.

12. הר העברים ist Bezeichnung der Hochebene, die sich zu beiden Seiten des Jordans hinzieht. Welche der beiden Seiten gemeint ist, muss sich wie bei dem Ausdruck עבר הירדן jedesmal aus dem Zusammenhang ergeben. Hier trägt auch das hinweisende הזה zur nähern Bestimmung bei.

14. Hier ist der Sinn des Relativsatzes der: wie du mit Aharon den Ungehorsam gegen mich geteilt hast, so musst du auch die Strafe mit ihm teilen und wie er diesseits des Jordans sterben, ohne das gelobte Land zu betreten.

16. Für יִפְקֹד liest man besser יִפָּקֵד. In אלהי הרוחות sehen manche Erklärer ein Epitheton JHVHs, das im Hinblick auf איש אשר רוח בו gebraucht wäre, und mit dem gesagt sein solle, dass JHVH, von dem alle Begabung kommt, einen begabten Mann über die Gemeinde anstellen möge. Diese Fassung ist verlockend, fördert aber ein barbarisches Hebräisch zu Tage. Denn רוח hat in dem Sinne, in dem es V. 18 gebraucht ist, keinen Plural. Ausserdem zeigt der Zusatz לכל בשר, dass רוח hier nicht geistige oder göttliche Begabung, sondern schlechtweg Lebensgeist bezeichnet. Vgl. 16, 22. In den Worten אלהי הרוחות לכל בשר, womit er JHVH anredet, drückt Moses seine Resignation und seine Bereitwilligkeit aus, auf den Befehl JHVHs, des Herrn über Leben und Tod, zu sterben.

17. Nach der Bemerkung zu Gen. 38, 23 bezeichnet יבא hier nicht das Gegenteil von יצא, sondern nur das Unterlassen der durch das letztere ausgedrückten Handlung. Denn „ausziehen und bleiben oder nicht ausziehen“ ist so viel wie unser „tun und lassen“, nur in umgekehrter Wortfolge, und vor jemandem ausziehen und nicht ausziehen heisst ihn bei seinem Tun und Lassen leiten. Doch beschränkt sich der Ausdruck, weil er von kriegerischen Operationen hergenommen ist, auf die Leitung eines ganzen Volkes.

18. קח לך heisst nicht nimm dir, sondern wähle dir; vgl. Pr. 8, 10 und griech. αἱρέομαι.

19. והעמדת ist = nachdem du ihn gestellt, und ähnlich ist auch וצויתה zu verstehen; vgl. V. 22 ויעמידהו, worauf ויסמך erst folgt, und sieh zu Gen. 22, 3.

20. Hier ist zu beachten, dass im Unterschied von Deut. 34, 9, wo die Erfüllung Josuas mit dem Geiste der Weisheit auf die Handauflegung Moses zurückgeführt wird, in unserer Erzählung Josua nach V. 18 den Geist von Hause aus hat. Danach ist hier die Handauflegung nur Kundgebung der Wahl und feierliche Weihe, und demgemäss kann ונתתה מהודך עליו nur heissen: und stelle ihn, wenn auch nicht als deinesgleichen, so doch als einen an Hoheit dir nahe kommenden Mann dar. Das Partitive in מהודך will stark betont sein; vgl. Deut. 34, 10 und sieh die folgende Bemerkung. Im zweiten Halbvers kann ישמעו ohne den Zusatz von אליו oder בקולו von dem Gehorsam gegen Josua nicht verstanden werden. Das Verbum drückt schlechtweg das Hören aus, und das Objekt dazu ist aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Moses soll Josua vorstellen und ihn als seinen möglichst würdigen Nachfolger ausdrücklich empfehlen, sodass die Gemeinde die Empfehlung höre.

21. In dem ersten Satze ist עמד לפני nicht wie V. 19 räumlich zu verstehen. Die Redensart, die sonst unter anderem bedeutet „in jemandes Diensten stehen“ oder „in jemandes Dienst treten“, bezeichnet hier bloss die Abhängigkeit Josuas von dem Hohenpriester. Josua soll nicht wie Moses in direktem Verkehr mit JHVH stehen, sondern JHVHs Willen soll ihm mittelst des Hohenpriesters durch das Orakel kundwerden, was bei Moses nicht vorkam. Wegen dieser Abhängigkeit Josuas vom Priester Elasar kommt im Buche Josua, so oft diese beiden Männer zusammen genannt werden, letzterer immer zuerst; vgl. Jos. 13, 1. 19, 51 und 21, 1.

21. Hier bezeichnet בני ישראל die Israeliten nach ihren äussern und עדה nach ihren innern Angelegenheiten.

23. Für ידיו ist ידו zu lesen und V. 18 zu vergleichen. Wenn beide Hände gemeint wären, würde es, wie in ähnlichem Zusammenhang Lev. 16, 21, שתי ידיו heissen.

XXVIII.

2. Für קרבני ist, da im Folgenden über sämtliche Gemeindeopfer bestimmt wird, entschieden mit LXX קָרְבְּנֵי zu sprechen. Auch für לאשי liest man nach Sam. besser לְאִשֵּׁה. במועדו schliesst sich an לחמי an, daher der Sing. Ueber תשמרו להקריב vgl. zu 23, 12.

3. Die Vorschriften über die verschiedenen Opfer folgen hier und Kap. 29 in strenger Ordnung, die im Jahre wiederkehrenden absteigend nach ihrer Frequenz, zuerst das tägliche, dann das wöchentliche und darauf das monatliche Opfer, vgl. V. 4. 9. 11,

und die nur je einmal im Jahre vorkommenden nach der Jahreszeit, in die das betreffende Fest fällt; vgl. V. 16. 26. 29, 1. 7. 12. Am Schlusse ist hier das massor. עלה besser als das von Sam. gebotene עלת.

6. Der Ausdruck העשיה בהר סיני gibt sich schon durch den ungrammatischen Artikel am Partizip — vgl. zu Gen. 21, 3 — als späterer Zusatz zu erkennen. עשה aber heisst hier nicht wie sonst mit Bezug auf ein Opfer herrichten, opfern, sondern gründen, instituieren, vgl. zu Jer. 9, 23, und somit beschreibt der Zusatz das tägliche Opfer als eine am Berge Sinai von JHVH gegründete Institution. Diese Darstellung des täglichen Opfers fand man in späterer Zeit nötig, um dessen Ansehen zu erhöhen, weil dieses Opfer für die Gemeinde mit vieler Mühe verbunden war. Denn nach der Mischna mussten aus der Provinz Repräsentanten der Gemeinde bei der Opferung des Tamid zugegen sein, zu welchem Zwecke das ganze Land in vierundzwanzig Distrikte geteilt war, deren jeder, wenn die Reihe an ihn kam, nach Jerusalem seine Männer schickte, die so lange als die Vertretung dauerte wöchentlich vier Tage fasten mussten, während ihre Gemeinde daheim täglich einen besondern Gottesdienst abhielt und einen Abschnitt aus der Schöpfungsgeschichte verlas; vgl. Taanith 4, 2 und 3. Die Instituierung eines Opfers, das solche schwere Pflichten auferlegte, sah man sich gezwungen nach Zeit und Ort so hoch hinaufzuschieben als nur möglich; sonst glaubte man, die Erfüllung dieser Pflichten nicht erwarten zu können.

15. Das Suff. in ונסכו bezieht sich auf תמיד, sodass der Ausdruck so viel ist wie ועל נסך התמיד. תמיד ist in diesem späten Stücke schon Substantiv, sonst wäre die Ausdrucksweise kaum gestattet.

XXIX.

1. Ueber תרועה sieh zu Lev. 23, 24. Hier, wo der Ausdruck mit יום statt mit זכרון verbunden ist, lässt er nur die letztere der zu jener Stelle gegebenen Erklärungen zu. יום תרועה ist danach = ein Tag, an dem alles auf die göttliche Gnade ankommt. Dem Ausdruck liegt schon eine sehr späte Vorstellung zu Grunde, die noch jetzt im orthodoxen Judentum herrscht. Nach dieser Vorstellung wird im Himmel am Neujahrstag, d. i., am ersten Tag des siebenten Monats des synagogalen Jahres, über jeden der Menschen Gericht gehalten und sein Schicksal entschieden; vgl. Mischna Rosch-haschana 1, 2 und Gemara 12b.

7. Streiche das neben הזה völlig überflüssige השביעי, das LXX auch nicht zum Ausdruck bringen, und vgl. V. 12. ענה פ׳ נפשו ist eine Redensart, welche die vorexilische Sprache nicht kennt. Nach rabbinischer Deutung wird dadurch eine fünffache Enthaltsamkeit ausgedrückt, nämlich Enthaltung von Essen, Trinken, Salbung des Körpers, geschlechtlichem Umgang und Anziehen von Schuhen oder Sandalen; vgl. Joma 8, 1. Dies scheint jedoch nach Jes. 58, 10 nicht richtig; sieh zu letzterer Stelle.

12. Man beachte, dass, während in unserem Abschnitt beim Passahfeste ausser den dazu gehörigen Opfern auch das Essen von ungesäuertem Brote befohlen ist, vgl. 28, 17, hier beim Herbstfeste die Lev. 34, 42 befohlenen Laubhütten als Wohnung in der Festwoche nicht erwähnt sind. Man darf jedoch nicht denken, dass der Verfasser von dem Laubhüttengebot nichts wusste, denn er kennt nach V. 1 und 7 zwei Feste, die viel jünger sind. Unser Verfasser übergeht das leidige Gebot wahrscheinlich, weil er es nicht billigt; vgl. zu Gen. 33, 17.

13. Die Farren sind die Hauptopfer des Festes, und ihre Zahl ist am ersten Tage dreizehn, damit sie bei der Abnahme je eines Farren an jedem der folgenden Festtage am letzten Tage auf die heilige Sieben kommt. Die tägliche Verminderung der Zahl der Hauptopfer entspricht der natürlicher Weise abnehmenden festlichen Stimmung an einem Feste, das acht Tage dauert. In Midrasch-rabba zu Num. Par. 21 gegen Ende wird die Sache durch ein treffendes Gleichnis veranschaulicht.

39. לבד מנדריכם = abgesehen von den Opfern, die ihr gelobt haben mögt. Ursprünglich gibt es einen Unterschied zwischen מלבד und לבד מן. Ersteres heisst stets nur „ausser“ im Sinne des franz. „outre“ und englischen „besides“, fügt also zum Genannten noch etwas hinzu; letzteres dagegen heisst gut klassisch eigentlich nur „ausgenommen“, doch kommt es so meines Wissens nur Esther 4, 11 vor, sonst findet es sich an zehnmal im Sinne von מלבד, wie hier.

XXX.

2. Bei der jetzigen Textordnung muss hier zweierlei befremden, erstens die Mitteilung der folgenden Gesetzesbestimmungen an die Häupter der Stämme statt an das gesamte Volk, ein Verfahren, das sich sonst nirgends wiederholt, und zweitens die Ausdrucksweise im zweiten Halbvers, da in solchem Stile sonst ge-

wöhnlich nur ein temporärer Befehl JHVHs, aber nicht eine permanente Gesetzesbestimmung eingeleitet wird; vgl. 36, 6. Ex. 16, 16. 35, 4. Lev. 8, 5. 9, 6. Darum vermute ich, dass sich hier ursprünglich an V. 1 das anschloss, was jetzt 31, 3 unmittelbar auf לאמר folgt. Dann hatte die Anrede an die Häupter der Stämme einen Sinn; vgl. 31, 4 und 5. Der Passus 31, 1 und 2 mag hier vorangegangen sein oder auch nicht. Jedenfalls bilden jedoch die hier folgenden Gesetzesbestimmungen eine sehr ungeschickte spätere Einschaltung. Aber ungeschickt wie die Einschaltung auch sein mag, muss doch der Redaktor bei dem Arrangement an etwas gedacht haben, das der Leser als Grund dafür annehmen würde, dass die folgenden Gesetzesbestimmungen zuerst nicht der gesamten Gemeinde, sondern den Häuptern der Stämme mitgeteilt werden. Das, woran der Verfasser dachte, lässt sich mit einiger Sicherheit vermuten, wenn man erwägt, dass unser Abschnitt sehr jung ist. Das späte Alter dieser Gesetzesbestimmungen geht aus mehreren Ausdrücken hervor, die sich im ganzen alten Testament nicht wieder finden. Solche Ausdrücke sind V. 3 לאסר אסר על נפשו und לא יחל דברו, V. 14 שבעת אסר, V. 15 מיום אל יום; vgl. zu letzterer Stelle. Bei solchen späten Gesetzesbestimmungen kann schon vorausgesetzt werden, dass Moses in seinem Vortrag, der als schriftliches Gesetz beabsichtigt war, Bemerkungen machte, die mündliche Erklärungen bleiben sollten. Besonders mochten wohl diese Vorschriften über Gelübde solcher Erklärungen zu bedürfen scheinen. Denn später verfuhr das rabbinische Gesetz mit dem Gelübde sehr leicht und gestattete dessen Annullierung aus irgend einem Grunde, der, wie sich die Mischna selbst ausdrückt, aus der Luft gegriffen war; vgl. Chagiga 1, 8. Solche spitzfindigen Erklärungen, die natürlich möglichst kurz gehalten werden mussten, konnten nur die gebildeten Häupter der Stämme leicht verstehen; für das Volk wären sie in ihrer ursprünglichen überaus knappen Form vergebliche Mühe gewesen. Dagegen konnten die Häupter der Stämme die von Moses erhaltenen mündlichen Erklärungen nach Bedürfnis des Volkes erweitern und fasslich machen. So wollte der Redaktor vermutlich die Mitteilung der folgenden Gesetzesvorschriften an die Häupter der Stämme statt direkt an das Volk vom Leser verstanden wissen. Für die Einschaltung empfahl sich diese Stelle wegen Erwähnung der Gelübde unmittelbar vorher; vgl. 29, 39.

3. Nach den Wörterbüchern bezeichnet נדר ein Gelübde etwas zu tun und אסר ein Unterlassungsgelübde. Diese Angabe ist jedoch

nicht richtig. Der נדר betrifft immer JHVH und ist, wenn nicht ausdrücklich anders bestimmt, ein Gelöbnis, ihm unter ausgesprochenen Bedingungen ein Opfer und eine Gabe darzubringen; vgl. zu Gen. 28, 20. אסר dagegen hat mit JHVH nichts zu tun, sondern ist eine freiwillig durch ein Gelübde übernommene Verpflichtung, etwas zu tun oder zu unterlassen. So verhalten sich diese beiden Substantiva ihrer Bedeutung nach in der Sprache der Bibel. Die talmudische Fassung kommt dabei nicht in Betracht.

5. החריש, mit ל konstruiert, heisst jemanden gewähren lassen, ihn durch kein Wort hindern. Bei der Konstruktion mit אל dagegen heisst das Verbum jemandem aufmerksam zuhören; vgl. zu Deut. 27, 9. Ueber קום in diesem Zusammenhang vgl. zu 11, 23. Hier bezeichnet das Verbum die Erfüllung des Gelübdes bei allen damit verbundenen Schwierigkeiten.

6. Lies יקומו für יקום. Waw ist wegen des Folgenden weggefallen. Die Worte כי הניא אביה אתה motivieren nicht den unmittelbar vorherg. Satz, sondern den Nachsatz im ersten Halbvers, während der Satz dazwischen eine Parenthese bildet.

8. LXX übersetzen wie wenn ביום שמעו nach והחריש לה stände. Mir scheint, dass die Zeitbestimmung hier zu streichen ist. ביום שמעו mag der Ueberrest von einer Variante zum ersten Satz in V. 9 sein, die wohl etwa lautete ואם הניא אישה אתה ביום שמעו. Für ואסרָהּ ist וֶאֱסָרָהּ zu sprechen und am Schlusse יקום für יקומו zu lesen, da Waw aus dem Folg. dittographiert ist. Der Schreibfehler am Verbum hat die Punktation des Nomens als Plural veranlasst.

9. Sieh die vorherg. Bemerkung. Die vermutete Variante zu dem ersten Satze hier ist vielleicht vorzuziehen, da sie besseres Hebräisch ist.

10. Dieser Vers, der den Zusammenhang in sehr empfindlicher Weise unterbricht, ist ein späterer Einsatz an wenig passender Stelle. Dies sieht man schon an der Unterschrift V. 17, in der auf die Witwe und Geschiedene nicht Bezug genommen wird; vgl. dagegen die vollen Unterschriften 5, 29. 30. Lev. 7, 37, 38. 14, 54—57. Was die Sache anlangt, so wird die ins Vaterhaus zurückgekehrte Witwe und die Geschiedene anderswo so behandelt, wie wenn sie nie verheiratet gewesen wäre. So darf z. B. nach Lev. 22, 13 eine im Vaterhaus als Witwe oder Geschiedene lebende Priestertochter von den heiligen Abgaben an ihren Vater essen, weil sie wieder wie vor ihrer Verheiratung vom Vater abhängt. Ursprünglich wird der Gesetzgeber stillschweigend wohl auch mit

Bezug auf ein Gelübde den Fall der Witwe und der Geschiedenen nicht anders gedacht haben. Später aber fand man es jedoch natürlich, dass jenes Gesetz Rücksicht übt, weil dort der Lebensunterhalt des Weibes in Betracht kommt, hier dagegen, wo es sich bloss um die Ertragung einer Unbequemlichkeit handelt, wollte man das Gesetz strenger haben und dem Vater das ihm durch die Verheiratung der Tochter einmal entzogene Recht, sie in ihren Gelübden zu hindern, auch dann nicht wiedergeben, wenn sie als Witwe oder Geschiedene wieder von ihm abhängig geworden ist. Daher unser späterer Einsatz.

14. לענת נפש ist nähere Bestimmung zu שבעת אסר, nicht zu נדר, sonst würde כל nicht wiederholt sein. Einen נדר, der seiner Natur gemäss mit Kosten verbunden ist, kann der Gatte unter allen Umständen annullieren; dagegen kann er dem אסר sich nur dann widersetzen, wenn die Erfüllung der von seiner Frau dadurch übernommenen Verpflichtung ihrer Gesundheit schaden oder ihr schweres Leiden verursachen würde.

15. מיום אל יום ist dasselbe wie das ältere מעת עד עת Ez. 4, 10. Beides heisst von irgend einer Stunde eines Tages bis zu derselben Stunde am folgenden Tage, d. i. vierundzwanzig Stunden hinter einander; vgl. zur genannten Stelle. Oben sagten wir, dass מיום אל יום sonst nicht vorkommt, weil 1 Chr. 16, 23, wie K. zu Ps. 96, 2 nachgewiesen wurde, ein Schreibfehler vorliegt.

XXXI.

3. Die Anrede Moses אל העם kommt in diesem Buche sonst nicht vor. Ueber die ursprüngliche Einleitung des folgenden Befehls sieh zu 30, 2. Für החלצו liest man nach LXX und Sam. besser החלצו oder החליצו als Hiph. Bei der Aussprache des Wortes als Niph. kann אנשים grammatisch nur dann untergebracht werden, wenn man dieses Niph. im Sinne des Mediums fasst, aber dann erwartet man mit umgekehrter Wortfolge אנשים מאתכם. Auch ist die Medialbedeutung von Niph. sehr zweifelhaft. Wie immer aber man diesen Imperativ sprechen mag, der Ausdruck heisst nicht „wappnet euch“. Woher sollte dem Worte diese Bedeutung auch kommen? Das Verbum, wie es hier gebraucht ist, hängt etymologisch offenbar mit dem arab. خلص zusammen. Das arab. Verbum heisst rein sein, und das davon abgeleitete خالص bezeichnet den besten, ausgewähltesten Teil irgend einer Sache. Danach heisst hier der Satz: wählt unter euch aus die tüchtigsten Männer für ein Heer; vgl.

die Schlussbemerkung zu V. 5. Im zweiten Halbvers ist ויהיו על מדין = und sie sollen gegen Midjan dienen, und der Schlusssatz ist so viel wie: um JHVH an Midjan zu rächen; vgl. Jer. 51, 11, wo נקמת יהוה wegen der Apposition נקמת היכלו nichts anderes heissen kann als die Rache für die Unbill gegen JHVH. Auch hier soll das ausgewählte Heer die Verleitung Israels zum Götzendienst, die eine Unbill gegen JHVH war, an den Midjanitern — oder nach dem ursprünglihhen Wortlaute unseres Berichtes an den Moabitern, vgl. zu 25, 18 — rächen.

5. מסר ist kein hebräisches Wort. V. 16 liegt, wie wir dort zeigen werden, ein Schreibfehler vor, und auch hier ist wahrscheinlich נִמָּכְרוּ dafür zu lesen. מכר heisst sonst unter anderem preisgeben, vgl. Deut. 32, 30, hier aber ist diese Bedeutung etwas abgeschwächt, und Niph. heisst für einen mit besonderer Gefahr verbundenen Kriegsdienst bestimmt werden. Diese Ausdrucksweise erklärt sich aus dem Zwecke, für den die Betreffenden ausgewählt werden. Die zwölftausend Mann wurden, wie uns im zweiten Halbvers gesagt wird, als חלוצי צבא gewählt. חלוץ aber heisst nicht gewaffnet oder gerüstet, wie die Wörterbücher angeben, sondern bezeichnet nach unserer Bemerkung zu V. 3 die Elite eines Heeres. Der Plural in חלוצי צבא ist somit nicht mit Bezug auf die einzelnen Individuen, sondern mit Bezug auf die einzelnen Tausende zu verstehen, und es soll mit diesem Ausdruck gesagt sein, das jedes Tausend die Elite seines Stammes war. Der חלוץ wurde, wie bei dieser Gelegenheit, für kriegerische Operationen verwendet, wofür nur eine verhältnismässig geringe Anzahl tüchtiger Männer nötig war; vgl. zu Jos. 1, 16. Ausserdem bildete der חלוץ den Vortrab, die Vorkämpfer des gesamten Heeres; sieh zu 32, 17 und vgl. Jos. 6, 9. 13, wo מאסף = Nachtrab dem חלוץ gegenübergestellt ist. Weil nun der Kriegsdienst im חלוץ ungleich schwerer und gefahrvoller war als im gewöhnlichen Heere wurden die dafür bestimmten Männer aus dem gesamten Volke und zwar zu gleichen Teilen aus jedem Stamme ausgehoben, um die besondere Gefahr möglichst gleichmässig zu verteilen; vgl. zu 32, 30. Zu bemerken ist noch, dass חלוץ als Subst. in diesem Sinne ein sehr später Ausdruck ist. In der ältern Sprache wird der Vortrab anders bezeichnet; vgl. zu Micha 2, 13. Ueber die Zahl zwölftausend bei einer besondern Heeresabteilung vgl. Ri. 21, 10 und 2 Sam. 17, 1. Später kommt diese Anzahl auch bei Vorkämpfern eines feindlichen Heeres vor; vgl. Ps. 60, 2.

6. Streiche das zweite vollends überflüssige אתם. Der Ausdruck entstand aus einer ursprünglichen Variante zu את, die dafür וְאִתָּם las. Letzteres ist auch herzustellen. Sonach bilden die Worte ואתם פינחס וגו׳ einen Umstandssatz. Was הכהן betrifft, so kann dieser Ausdruck nicht den Elasar als Aharoniden schlechthin bezeichnen wollen, weil es dann, wie oben 25, 7. 11 בן אלעזר בן אהרן הכהן heissen würde. הכהן ist mit dem folgenden Worte zu einem Begriffe zu verbinden, und הכהן לצבא, worin ל wie in החלוין לצבא 1 Chr. 12, 23 den Genitiv umschreibt, ist Bezeichnung für Feldpriester. Auch in der Mischna ist im allgemeinen von einem Feldpriester die Rede, der dort משוח מלחמה heisst, vgl. Sota 8, 1 und so wird Midrasch rabba Lev. Par. 20 auch Pinehas genannt. Diese Fassung überhebt uns der Notwendigkeit, das zweite לצבא zu streichen, wie die meisten Erklärer es tun. חצצרת התרועה scheint mir eine Glosse zu וכלי הקדש. Sonst leuchtet nicht ein, was mit letzterem Ausdruck gemeint ist.

7. Nach einer frühern Bemerkung kann הרג nur die Tötung eines wehrlosen Menschen ausdrücken. Auch hier ist von der Niedermachung der nach gewonnener Schlacht entwaffneten Feinde die Rede. Nur so erklärt sich כל זכר, was sonst, da Weiber in der Schlacht nicht kämpfen, nicht recht klar wäre.

9. Unmittelbar nach מקניהם ist ein Verbum, etwa לקחו oder נהגו irrtümlich ausgefallen, denn בזזו kann sich unmöglich auf das Ganze beziehen. Dieses letztere Verbum, dessen Gebrauch auf die nicht abgelieferte Beute sich beschränkt, vgl. zu V. 12, kann sich nur auf כל חילם, nicht auf alles zuvor Genannte beziehen. Sonst würde es unerklärlich sein, woher bei dieser Gelegenheit die Beute kam, die nach V. 27 unter das gesamte Volk verteilt wurde; vgl. die Bemerkungen zu V. 12 und 32.

10. Wenn der hier beschriebene Sieg wirklich über die Midjaniter war, ist es unbegreiflich, warum die Israeliten die Wohnsitze der Besiegten, die sie fast ganz vernichtet hatten, sich nicht aneigneten. Wenn dagegen, wie zu 25, 18 vermutet wurde, dieser Krieg eigentlich gegen die Moabiter war, erklärt sich die Unterlassung der Sieger, vom Gebiete der Besiegten Besitz zu ergreifen, aus Deut. 2, 9.

12. שבי und מלקוח werden nur von lebenden Wesen gebraucht, ersteres von Menschen, letzteres vom Vieh, שלל dagegen nur von Sachen. Ferner bezeichnen מלקוח und שלל Beute, die von den Kriegern abgeliefert und vom Feldherrn unter alles Volk verteilt wird, während die Beute, die jeder Krieger bei der Plünderung

ür sich behält, בַּז oder בִּזָּה heisst. Derselbe Unterschied wie zwischen של und בז existiert, wenigstens in der klassischen Sprache, auch wischen den Verben, von denen diese Nomina abgeleitet sind; gl. zu V. 9. מלקוח ist ein äusserst seltner Ausdruck und kommt usser in diesem Abschnitt nur noch Jes. 49, 24. 25 vor.

15. Für החייתם ist ohne Zweifel הַחֲיִיתֶם als Hiph. ohne He nterrog. zu lesen und V. 18 החיו zu vergleichen. Eine Frage verrägt sich hier nicht recht mit ויקצף משה im vorhergehenden Verse. Die Nennung einer Tatsache, die den Zorn hervorrief, passt dazu ngleich besser.

16. Dass מסר kein hebräischer Ausdruck ist, wurde schon oben u V. 5 bemerkt. In diesem Zusammenhang würde das Verbum uch im Aramäischen, dem es angehört, nicht passen. Alle Neuern esen dafür למעל. Dieses passt wohl zu מעל sehr gut, liegt aber raphisch dem Textworte zu fern. Ich vermute, dass der Text rsprünglich las לָסוּר מֵעַל יהוה. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Ri. 16, 19. 20. 1 Sam. 16, 23 und besonders Jer. 32, 40. Ez. 6, 9.

17. Da an eine Feststellung der Tatsache durch ärztliche Untersuchung schon wegen der grossen Anzahl der Fälle nicht zu enken ist, so kann durch den Ausdruck אשה ידעת איש hier und berall, wo eine Menge Weiber in Betracht kommen, nur ein verheiratetes Weib bezeichnet werden. Danach setzt hier der Befehl voraus, dass an der Kleidung des Weibes zu erkennen war, b sie verheiratet war oder nicht; vgl. zu Ruth 2. 5. Nach abbinischer Erklärung heisst ידעת איש an dieser Stelle nur geschlechtlich reif, vgl. Sifrê, was aber kaum richtig ist. Dagegen macht Rabbi Jschmael daselbst über einen andern Punkt eine sehr reffende Bemerkung. Der genannte Rabbi meint nämlich, הרגו sei ier am Schlusse des Verses wiederholt, um der an sich möglichen, ber hier nicht beabsichtigten Verbindung von וכל אשה ידעת איש mit וכל הט in V. 18 vorzubeugen. Diese Massregel war nötig in einer Schrift, wo es ursprünglich weder Vers- noch Satzabteilung gab.

19. ושביכם kann keineswegs richtig sein, denn es ist nicht denkbar, dass man die gefangenen Heiden mit dem heiligen Reinigungswasser besprengte. Wenn man in Betracht zieht, dass ier die Heerführer angeredet sind, empfiehlt sich für das fragliche Wort ואנשיכם = und euere Mannschaft.

20. Für das an dieser Stelle unmögliche תתחטאו drücken LXX תְּחַטְּא aus, was Onkelos auch im vorhergehenden Verse tut. Hier

scheint mir jedoch יתחטאו besser zu sein. Bei letzterer Lesart wäre וכל בגד וגו׳ Subjekt des Verbums.

21. Nach rabbinischer Erklärung wird Moses, der in seiner Aufregung über die Verschonung der midjanitischen Weiber die vorhergehende Gesetzesbestimmung nicht richtig vorgetragen hatte, hier von Eleasar korrigiert; vgl. Sifré. Nach dem samaritanischen Texte aber liegt ein Befehl Moses an Eleasar vor, die folgende Gesetzesbestimmung dem Heere mitzuteilen. Das Ganze wird wohl ein späterer Einsatz sein. Im zweiten Halbvers ist חקת, das durch Dittographie aus זאת entstand, zu streichen. זאת התורה ist eine häufige Verbindung, vgl. 19, 14. Lev. 7, 37. 14, 54; dagegen findet sich חקת התורה nur noch oben 19, 2, wo es wahrscheinlich wie hier auf einem Schreibfehler beruht; sieh zu letzterer Stelle.

22. Die verschiedenen Metalle werden hier nach ihrem Werte in absteigender Ordnung aufgeführt.

26. Ueber שא את ראש sieh die Bemerkung zu Ex. 30, 12. Hier ist der Ausdruck gebraucht von der Aufnahme der Hauptbeute, die von den Kriegern abgeliefert wurde, zum Unterschiede von dem, was sie ein jeder für sich behielten; vgl. zu V. 32. Diese Hauptbeute bestand nur aus lebenden Wesen. Das geplünderte Gold und Silber, das oben V. 9 durch חיל bezeichnet wurde, kam bei dieser Gelegenheit gar nicht zur Verteilung; davon behielt jeder Krieger, was er erwischt hatte, für sich; vgl. V. 50 und 53.

27. היצאים לצבא ist epexegetisch zu תפשי מלחמה und vielleicht nur eine Glosse dazu.

28. Das nur in diesem Abschnitt vorkommende מכס heisst nicht Abgabe schlechthin, sondern hat ungefähr dieselbe Bedeutung wie in der Mischna. Dort heisst das Wort Zoll, hier bezeichnet es eine Abgabe oder Steuer, die mit dem Umfang des zu Versteuernden proportional ist; vgl. zu Ex. 12, 4. Für נפש, wobei das vorangehende אחד, vom Genus abgesehen, seiner Stellung nach ungrammatisch wäre, ist תְּפֹשׂ zu lesen und V. 30 das form- und sinnverwandte אָחֻז zu vergleichen.

29. Für ממחציתם lies nach V. 36 und 43 מִמֶּחֱצָתָם und vergleiche zu ersterer Stelle.

30. Auch hier ist וּמִמֶּחֱצַת zu lesen und die vorhergehende Bemerkung zu vergleichen.

32. יתר הבז ist = nach Abzug dessen, was die Kriegsleute jeder für sich geplündert und nicht abgeliefert hatten; vgl. zu V. 9. 12 und 26. Das setzt voraus, dass manche der Kriegsleute

vom erbeuteten Vieh einiges geschlachtet und verzehrt, anderes sich als Lasttiere angeeignet hatten. Hie und da mag auch ein Krieger ein hübsches halbwüchsiges Mädchen für sich behalten haben; vgl. Deut. 21, 11.

36. Der Ausdruck מחצה spielt eine Rolle im Apparat der Quellenanalyse. Aus diesem Ausdruck schliesst man, dass uns in diesem Abschnitt kein ursprüngliches P-Stück vorliegt, weil P מחצה sonst nirgends gebraucht. Als ob der Arme eine Gelegenheit gehabt, dieses Nomen zu gebrauchen, und sie nicht ausgenutzt hätte! In unserem Stücke aber ist der Gebrauch von מחצה keineswegs Sache der Wahl. Denn von all den Substantiven, welche die Hälfte bezeichnen, ist מחצה das einzige, dessen Anwendung der Sprachgebrauch hier gestattet. Wie sich חצי, מחצית und חצות der Bedeutung nach zu einander verhalten, geht zur Genüge aus frühern Bemerkungen hervor. מחצה aber unterscheidet sich von all seinen Synonymen dadurch, dass es nie mit dem Gen. part., sondern stets mit dem Gen. object. verbunden wird. So würde z. B. מחצית בני ישראל nur die Hälfte von den Israeliten heissen, dagegen bedeutet מֶחֱצַת בני ישראל die den Israeliten zu Teil gewordene Hälfte. Die Massora punktiert in ihrer Unwissenheit und mit der ihr eigenen Servilität V. 30 und 47, im Unterschied von V. 43, מֶחֱצַת lediglich weil dem Nomen an diesen beiden Stellen wie in V. 29 und 42, wo sich ein Jod in die Form eingeschlichen hat, dieselbe Präposition vorgeschlagen ist. Das einzig Richtige aber ist in unserem Stücke überall die entsprechende Form von מחצה.

41. תרומת יהוה ist im Genitiv der Apposition zu מכס. Zu beachten ist, dass, wie immer, auch hier nur die Abgabe an den Priester תרומת יהוה genannt wird; vgl. V. 28 והרמת מכס ליהוה gegen die abweichende Ausdrucksweise V. 30 und sieh zu V. 47.

42. Für וממחצית ist וּמְמֶּחֱצַת zu lesen und das zu V. 36 Gesagte zu vergleichen. Das Ganze aber bildet keinen vollständigen Satz für sich, sondern ist adverbielle Bestimmung, die V. 47 wiederaufgenommen wird. Alles dazwischen ist Parenthese.

47. Auch an dieser Stelle ist מִמֶּחֱצַת zu lesen und ausserdem zu beachten, wie hier in gleicher Weise wie V. 30 die Prozedur umschrieben ist, um die Ausdrücke מכס ליהוה oder מכס תרומת יהוה als Bezeichnung der Abgabe an die Leviten zu vermeiden; vgl. zu 18, 21.

48. Für הפקדים sprich הפִּקֻּדים als Substantiv und vgl. zur defektiven Schreibart Gen. 41, 34 und Jer. 29, 26. Das Partizip

pass. von פקד wird nie im Sinne von Beamter oder Befehl-haber gebraucht; sieh zu 26, 9.

49. Ueber נשׂאוּ את ראשׁ vgl. zu Ex. 30, 12. Hier ist der Ausdruck gebraucht von der Musterung der Abteilung des Heeres, welche, wie zu V. 3 dargetan worden, die Elite der gesamten Armee bildete. Der Relativsatz bezieht sich auf המלחמה, nicht auf אנשׁי, worauf בידנו nicht passt. המלחמה אשׁר בידנו ist = der unter unserer Führung gemachte Kriegszug.

50. Vor diesem Sühnopfer statt des erwarteten Te Deum stehen die Erklärer wie die Ochsen am Berge. Die einen glauben, dass es nach V. 14—16 ein Opfer war zur Sühne der durch unvollständige Ausrottung der Feinde begangenen Sünde (Rosenm. Knobel). Nach anderen wäre es ein Opfer zur Anerkennung, dass sie solche gnädige Bewahrung nicht verdient hätten (Keil). Wiederum andere denken, die Heerführer hätten nach Ex. 30, 12 ff. mit ihrem Sühnopfer bezweckt, sich (auch gegenüber der mit einer Musterung verbundenen Gefahr) der im Heiligtum verbürgten schützenden Gnade Gottes zu versichern (Dillm.). Holzinger endlich erledigt die Sache par force, indem er sagt, „das gewiss althergebrachte Dankopfer der Heerführer wird hier seines ursprünglichen Charakters beraubt und in der gezwungensten Weise zur Sühngabe umgeprägt". Der Kürze halber muss die Widerlegung der oben angeführten Ansichten im Einzelnen wegbleiben. An zweierlei, das die genannten Erklärungen teils gar nicht in Betracht ziehen, teils nicht genügend berücksichtigen, muss jedoch erinnert werden: nämlich dass das in Rede stehende Sühnopfer kein blutiges ist, und dass das als Gabe an JHVH dargebrachte Gold nach V. 54 keine praktische Verwendung fand, sondern im Heiligtum niedergelegt wurde, wo es die Israeliten bei JHVH in gnädige Erinnerung bringen sollte. Es gehört nun nicht viel Scharfsinn dazu, um hier nach diesen beiden vom Verfasser gegebenen Winken Skrupel über Blutvergiessen und den Wunsch, dass solche Skrupel allgemein werden mögen, zwischen den Zeilen herauszulesen. Da solche Skrupel aber zu dem Befehle Moses in V. 17 nicht passen, so muss bei V. 48 eine andere Quelle einsetzen. Die genaue Ermittelung dieser Quelle überlasse ich den Männern der Quellenkritik, die bei J, E, P und D daheim sind. Für mich steht nur so viel fest, dass das Unglaubliche eines so vollkommenen Sieges ohne Verlust eines einzigen Mannes auf seiten der Sieger in der Darstellung ein Zug ist, der unverkennbar zeigt, dass dieselbe einen

besonderen wichtigen Zweck hat. Ich verweise hier auf die Ausführung zu Gen. 33, 17. Denn ich glaube, dass der hier vorliegende kurze Nachtrag einen ähnlichen Zweck hat wie jener Passus, insofern als auch hier wie dort ein Protest halb versteckt ist.

Hier wird protestiert gegen eine Grausamkeit wie das von Moses angeordnete Blutbad. Denn obgleich die Volksvorstellungen über JHVH wohl überall dieselben gewesen sein mögen, muss es unter den Gebildeten und Gelehrten selbst eines und desselben Zeitalters, geschweige denn zu verschiedenen Zeiten, über Charakter und Eigenschaften JHVHs verschiedene Ansichten gegeben haben. Während nun nach der einen Ansicht Moses grausamer Befehl im Geiste JHVHs war, muss es eine andere Ansicht gegeben haben, die eine solche Grausamkeit selbst gegen Feinde mit JHVHs sonstigem Abscheu vor Blutvergiessen unverträglich fand. Diese letztere Ansicht ist in dem uns hier vorliegenden Nachtrag vertreten. Nicht jedoch dass der Passus so aus der Urquelle floss, wie er hier lautet. Er ist zugestutzt und dem speziellen Zweck des Bearbeiters angepasst worden. Und da kommt hauptsächlich der bereits oben erwähnte Punkt in Betracht, nämlich der vollkommene Sieg ohne Verlust eines einzigen Mannes auf seiten der Sieger. Das Töten in der Schlacht ist nicht Mord, weil auf beiden Seiten Blut fliesst und sich so die beiderseitige Tat gleichsam hebt oder gegenseitig sühnt. Aber man denke sich einen Fall, wo ein Volk ein anderes in einer Schlacht fast völlig vernichtet, ohne selbst auch nur einen einzigen Mann zu verlieren — das wäre nichts anderes als Mord, himmelschreiender Massenmord! Einen solchen erdichteten Fall führt unsere Notiz vor als Resultat der Schlacht, von der am Eingang unseres Abschnitts die Rede war, und lässt die Heerführer Skrupel über ihr blutiges Werk empfinden und zur Sühne dafür JHVH ein *unblutiges* Opfer darbringen. Dieses dargebrachte Opfer — selbstredend mit passender Ueberschrift versehen — wird im Heiligtum niedergelegt, wo dessen Anblick jeden Beschauer zur Milde selbst gegen wehrlose Feinde ermahnen muss. Einen geschicktern und kräftigern Protest gegen die Ansicht, die in dem Vorherg. Befehle Moses, viele Tausende von wehrlosen Weibern und Knaben hinzuschlachten, sich ausspricht, kann man sich gar nicht denken. Ein ähnlicher, wenn auch der Natur der Sache gemäss anders gehaltener Protest gegen eine missbilligte Ansicht über die Handlungsweise JHVHs wird zu Jes. 51, 7 und 8 nachgewiesen werden. Dass man beim Anlegen der

letzten Hand an den Pentateuch diese Notiz mit ihrem kaum verkennbaren Zwecke neben dem Passus, gegen den sie gerichtet ist, stehen liess, kann nicht Wunder nehmen. Das ist echt jüdische Art und Weise. So wird auch im Talmud, wo die wunderbarsten Dinge für die Tage des zu erwartenden Messias vorausgesagt sind, auch die Ansicht eines Rabbi vorgetragen, wonach Israel keinen Messias zu erwarten hat; vgl. Synhedrin 99 a und sieh zu Deut. 11, 8.

Die Spezifizierung der dargebrachten Geräte ist ungefähr wie Ex. 35, 22. Ihr Zweck ist in beiden Fällen ganz derselbe; vgl. die folg. Bemerkung.

51 כלי מעשה bezeichnet nicht Kleinodien, wie der Ausdruck in der Uebersetzung von Kautzsch wiedergegeben ist, auch nicht Kunstgeräte (Dillm.) oder kunstvoll gearbeitete Gegenstände (Baentsch). Der Ausdruck bedeutet etwas ganz anderes. עשה heisst machen, schaffen und שחת zerstören. Darum ist כלי מעשה eigentlich Gegensatz zu כלי משחית, vgl. zu Jes. 54, 16. Hier ist die Bedeutung jedoch etwas abgeschwächt, sodass der Ausdruck nur Geräte bezeichnet, die nicht כלי משחית sind. כל ist nicht mit Bezug auf die Beschaffenheit, sondern mit Bezug auf die Gesamtheit der im vorherg. Verse genannten Geräte zu verstehen. כל כלי מעשה heisst danach: lauter harmlose Dinge. Was durch diesen Ausdruck ausgeschlossen werden soll, sind Kriegsgeräte, etwa Schwerter und Dolche mit goldenem Griffe. Diese Eigenschaft der dargebrachten Geräte wird hier am Schlusse hervorgehoben, weil die goldenen Sachen im Heiligtum niedergelegt werden und Israel bei JHVH in gnädige Erinnerung bringen sollen, denn dafür hätten sich Kriegsgeräte durchaus nicht geeignet. Auch Ex. 35, 22 findet sich unter den als Beisteuer zur Herstellung der Stiftshütte und ihrer Geräte dargebrachten Sachen kein Kriegsgerät. Denn JHVH ist nicht nur Blutvergiessen ein Abscheu, sondern er hasst auch den blossen Anblick der Mordwaffe; vgl. Ex. 20, 25 und sieh zu 1 Sam. 21, 10.

53. Der Sinn ist hier der. Die gemeinen, rauhen Krieger teilten nicht die zarten Skrupel der gebildeten, feinfühlenden Heerführer, machten sich aus dem unter den Feinden angerichteten Blutbad, das durch keinen Verlust auf ihrer Seite gebüsst wurde, durchaus kein Gewissen und behielten daher alles, was sie geplündert hatten, für sich, ohne davon JHVH ein Sühnopfer darzubringen. Diese Schlussbemerkung gehört noch zum Zwecke des protestierenden Nachtrags, mit dem unser Abschnitt zu Ende kommt.

Kurz und bündig, wie diese Bemerkung ist, stützt sie kräftig den oben dargetanen Protest, denn sie besagt in wenigen Worten: nur rauhe, fühllose Menschen machen sich kein Gewissen daraus, wie sie Blut vergiessen.

XXXII.

1. Die Ungeschicktheit des Satzgefüges mit ומקנה רב an der Spitze des ersten Satzes, besonders aber die Nennung der בני ראובן vor den בני גד, während sonst in diesem ganzen Stücke die Aufeinanderfolge dieser beiden Ausdrücke umgekehrt ist, vgl. V. 2. 6. 25. 29. 31. 33. 34. 37, legt die Vermutung nahe, dass diese Einleitung nicht ursprünglich ist. Die Erzählung fing ursprünglich mit V. 2 an, ohne jegliche Einleitung; vgl. 27, 1. מקום מקנה ist = eine Landschaft, die sich für Viehzucht eignet. Vgl. zu 35, 25.

5. Mit אל תעברנו את הירדן wollten die Redenden sagen, siedle uns nicht an jenseits des Jordans; sieh die folg. Bemerkung.

6. Aus dieser Frage Moses und aus seiner Mahnrede, die darauf folgt, geht hervor, dass Moses den letzten Satz der ihn Anredenden dahin missverstand, als wollten sie, wenn ihnen ihre Bitte gewährt würde, gleich an Ort und Stelle bleiben, und nicht weiter mitziehen, weshalb er ihnen mit seiner Frage ins Wort fiel und sie nicht ausreden liess.

7. Streiche לב hier und V. 9. Hier fehlt das Wörtchen auch in zwei Handschriften bei Kenn. Es entstand hauptsächlich durch Dittographie von ב aus dem Folg. Bei gestrichenem לב heisst der Satz: warum wollt ihr verhindern, dass die Israeliten hinüberziehen in das Land? Was diese Emendation fordert, ist der darauf folg. Vergleich mit dem Falle der Väter; denn die Väter betraten das gelobte Land nicht, weil sie JHVH dazu verdammt hatte, aber nicht weil ihnen der Mut dazu benommen wurde; vgl. 14, 40.

9. Ueber לב sieh die vorherg. Bemerkung. Das zu streichende Wort braucht hier nicht in derselben Weise entstanden zu sein wie dort. Nachdem der Fehler dort einmal entstanden, wurde er hier ohne weiteres hineinkorrigiert.

11. נשבעתי, ohne לתת und mit dem Acc. ist = ich habe feierlich versprochen; vgl. zu Gen. 24, 7. Ueber לא מלאו אחרי sieh zu 14, 24.

13. Für וינעם ist ohne Zweifel zu lesen וַיַּנִּחֵם = und er liess sie. Der Ausdruck ויסף עוד להניחו in V. 15 fordert hier gebieterisch diese Emendation.

15. Piel von שחת, mit ל konstruiert, heisst nicht „ins Verderben stürzen“, sondern bloss „Schaden zufügen“, „schaden“; vgl. den Gebrauch von Pual des sinnverwandten בלע mit ל 2. Sam. 17, 16.

16. Wir haben an einer andern Stelle darauf aufmerksam gemacht, dass im A. T. der Mensch zuerst sein Vieh füttert, ehe er selber isst. Wenn man das erwägt und unsere Stelle mit V. 24 vergleicht, kann man sehen, wie bedeutend die Darstellungskunst des Verfassers ist, der hier das Vieh zuerst, dann die Kinder, dort aber die beiden in umgekehrter Ordnung kommen lässt. Die Bittsteller sind einfache Leute, Söhne ihres Volkes; ihnen kommt in ihrer Fürsorge das Vieh zuerst, dann die Kinder. Der über dem Volke stehende Volksführer dagegen denkt mehr philosophisch als volkstümlich; daher kommt in seiner Rede der Mensch als die Hauptsache zuerst und dann das zu seinem Lebensunterhalt dienende Vieh.

17. Für חשים lies חמֻשים = tapfer, im Kampfe ausdauernde Männer; vgl. zu Gen. 41, 34. Der Ausdruck steht als Prädikatsnomen im Acc. עד אשר אם ist keine hebräische Verbindung. Von den letzten zwei Partikeln ist daher eine, gleichviel welche, als Variante zur andern zu streichen. לפני בני ישראל, weil die Redenden sich verpflichten wollen, die πρόμαχοι Israels zu bilden; sieh zu 31, 5.

20. Diesmal hat Mose die Leute richtig verstanden, allein die Erklärer missverstehen ihn und reden wie immer in ähnlicher Verbindung von „kampfgerüstet“, als ob nicht das ganze Volk kampfgerüstet gewesen wäre und es zur besondern Bedingung hätte gemacht werden müssen, dass die Stämme Ruben und Gad es sein sollten. Dann, was heisst das, „im Angesicht JHVHs sich zum Kampf rüsten“? אם תחלצו ist = wenn ihr den חלוץ oder die Schar der Vorkämpfer bilden wollt. Vgl. zu 31, 3 und sieh zu V. 27, 29 und 30. לפני יהוה aber heisst hier wie überhaupt in diesem ganzen Abschnitt in derselben Verbindung „mit der Zustimmung oder auf Anordnung JHVHs; vgl. zu Gen. 17, 18 und 27, 7.

21. Der Sinn des ersten Halbverses ist: und aus euch hergenommen wird jeder für die Mannschaft sich Eignende, die jenseits des Jordans als Vorkämpfer oder spezielle Heeresabteilung Dienst tun soll. Denn dass es sich hier nicht bloss um die Ueberschreitung des Jordans, sondern um Kriegsdienst jenseits des Flusses handelt, sieht man aus עד הורישו וגו׳ als Zeitangabe. Die Ausdrucksweise setzt voraus, dass die betreffenden zwei Stämme nicht allesamt mit dem Heere in den Krieg ziehen, sondern dass ein geringer Teil von

ihnen gleich diesseits bleiben soll, was zum Schutze der zurückgelassenen Weiber und Kinder nötig war. Auch will nicht gesagt sein, dass diejenigen von ihnen, die nicht daheim blieben, alle in dem חלוץ oder der speziellen Heeresabteilung Kriegsdienst tun sollen. Denn diese spezielle Heeresabteilung bestand ganz aus sehr tüchtigen und tapfern Männern, wie sie sämtliche Glieder eines Stammes nicht sein können. Man erhält so ziemlich Klarheit über diese beiden Punkte, wenn man das Ergebnis der letzten Zählung für die in Rede stehenden dritthalb Stämme mit der Angabe Jos. 4, 12 und 13 vergleicht. Nach 26, 7. 18 und 34 zählten die dritthalb Stämme ungefähr 110580 Mann; nach der oben genannten Josuastelle aber bildeten nur etwa 40000 von ihnen den חלוץ. Von den übrigen war also ein gut Teil zum Schutze der Weiber und Kinder diesseits des Jordans geblieben. Manche mögen wohl seitdem gestorben oder im Kriege gefallen sein; die übrigen aber taten gewöhnlichen Kriegsdienst im gesamten Heere.

22. Ueber לפני יהוה sieh zu V. 20. Hier, namentlich im ersten Halbvers, ist die Bedeutung jedoch etwas abgeschwächt, und der Ausdruck heisst nichts mehr als das arab. إن شاء الله und unser „so Gott will“.

23. Den zweiten Halbvers pflegt man zu übersetzen „und sollt die Folgen euerer Versündigung, die euch treffen werden, zu spüren bekommen“. So Baentsch; ähnlich auch bei Kautzsch. Allein dafür müsste es unbedingt וידעתם statt ודעו heissen. Die Konstruktion ist hier ungefähr wie Gen. 1, 4 und חטאתכם אשר תמצא אתכם so viel wie אשר תמצא אתכם חטאתכם. Danach ist der Sinn des Ganzen der: wisset aber, dass euch die Strafe für eure Sünde treffen wird. Im ersten Halbverse ist nur von der Versündigung die Rede; hier aber handelt es sich darum, dass die Schuldigen der Strafe nicht entgehen würden. Die Konstruktion von ידע mit אשר statt כי des Objektsatzes gehört der späteren Sprache an; vgl. Esther 4, 11 und sieh hier zu V. 32.

27. Ueber den Sinn hier sieh die Bemerkung zu V. 21.

29. לפניכם ist nicht vom logischen Subjekt zu verstehen, denn augenblicklich denkt der redende Moses nur an die Kriegsdienste der Bittsteller als Vorkämpfer, nicht an die Eroberung des Landes durch das gesamte Volk. Auch ist die Anrede ja hier nicht an das Volk, sondern an dessen Führer gerichtet, denen allein die Eroberung kaum zugeschrieben werden kann. Der fragliche Ausdruck ist hier im Sinne von Gen. 24, 51 gebraucht und der Sinn des Satzes der:

wenn das Land, erobert, euch zur Verteilung unter das Volk frei steht.

30. Hier muss zur völligen Aufklärung des allgemeinen Missverständnisses dieser Verhandlungen noch einmal auf die Bemerkungen zu V. 5. 6. 31, 3. 5 hingewiesen und manches hinzugefügt werden.

Das Land sollte, nachdem es ganz erobert worden, durch das Los unter das Volk verteilt werden. Aber die genannten dritthalb Stämme — so nach V. 33, obgleich der halbe Stamm Manasse so weit ganz aus dem Spiel gelassen ist — bitten Moses, ihnen ihren Besitz diesseits des Jordans anzuweisen, weil die Landschaft für ihren Viehstand sich besonders eignet. Hätte sie Moses gleich anfangs ganz ausreden lassen, so würde er sich seine lange Mahnrede V. 6—15 haben ersparen können. Aber um uns eben diese Rede mitzuteilen, lässt der Verfasser die Bittsteller am Eingang über einen wichtigen Punkt sich dunkel ausdrücken, worauf Moses, sie missverstehend, ihnen ins Wort fällt und sie mit seiner Mahnrede unterbricht. Wieder zu Worte gekommen, erklären die Bittsteller ihre Bitte dahin, dass sie, der besondern Gunst, die sie sich erbitten, entsprechend, bereit sind, besondern Kriegsdienst zu tun und zwar in der Weise, dass sie das Korps der Vorkämpfer (חֲלֻצִים, חלוץ), das sonst wegen seines besonders schweren Dienstes und der damit verbundenen grösseren Gefahr zu gleichen Teilen aus allen Stämmen des Volkes ausgehoben zu werden pflegt, vgl. 31, 3—5, ganz aus ihren Stämmen allein liefern wollen. Damit gibt sich Moses zufrieden und macht Josua, Eleasar und die mitanwesenden Aeltesten auf die nun festgestellten Bedingungen aufmerksam, unter denen den betreffenden Stämmen ihre Bitte gewährt werden soll.

Nur so werden die Worte hier verständlich. Denn nach der herkömmlichen Fassung ist hier von dem Falle die Rede, dass die betreffenden zwei oder dritthalb Stämme nicht „kampfgerüstet" mit dem Volke in den bevorstehenden Eroberungskrieg ziehen wollten, und in diesem Falle sollte ihnen nichts Schlimmeres passieren, als dass sie sich mit Wohnsitzen im Lande Kanaan zufrieden geben müssten? Nicht doch! Warum sollten die Leute, wenn sie nicht mitkämpfen wollten, überhaupt Wohnsitze im eroberten Lande erhalten? Nach obiger Erklärung aber ist der Sinn hier der: wenn die Bittsteller den besondern Kriegsdienst als Korps der Vorkämpfer nicht übernehmen, sondern nur in dem gesamten Heere mitkämpfen wollen, dann wird ihnen die besondere Gunst, die sie sich erbitten,

verweigert, und sie müssen sich darauf gefasst machen, im Lande Kanaan, nicht diesseits des Jordans, ihre Wohnsitze zu erhalten. Denn der Gegensatz zwischen ארץ כנען hier und ארץ הגלעד im vorherg. Verse will verstanden sein. Die entgegengesetzten Eventualitäten sind eigentlich auf der einen Seite die Anweisung von Gilead, auf der andern die Anweisung desjenigen Landstrichs als Wohnsitz, den das Los bestimmen würde. Möglich wäre allerdings gewesen, dass durch einen günstigen Zufall das Los für die zwei oder dritthalb Stämme die Gegend von Gilead bestimmt hätte; im Gegensatz aber wird das für die Bittsteller unerwünschte Ergebnis der Verlosung angenommen.

32. Für das in diesem Zusammenhang unhebräische ואתנו ist וְאָתָנוּ von אָתָה = kommen zu lesen und zur Ausdrucksweise V. 19 באה אלינו נחלתנו zu vergleichen. אתה ist sonst poetisch, hier aber rein Aramäismus, denn unsere Erzählung ist sehr späten Ursprungs, vgl. die Schlussbemerkung zu V. 23. Dass das Verbum hier im Genus mit dem Subjekt nicht übereinstimmt, verschlägt, namentlich da ersteres vorangestellt ist, nicht viel. Solcher Beispiele gibt es sehr viele.

35. Für ויגבהה verlangt ein Sprachgesetz, worauf schon früher mehrmals hingewiesen wurde, unbedingt ואת יגבהה.

38. בשמת drücken LXX בְּשְׁמֹתָם aus, was wohl herzustellen ist.

39. Für וילכו בני מכיר bringen LXX וילך בן מכיר zum Ausdruck. Ursprünglich aber las der Text wohl וילך מכיר; vgl. V. 40. 41. 42, an welchen drei Stellen nur je ein Ahnherr der Sippe genannt wird. Danach ist aber auch וילכדה zu sprechen, im Einklang mit ויורש.

41. Für חותיהם ist חותיה zu lesen und das Suff. auf גלעד zu beziehen. Ueber das Genus vgl. V. 40 וילכדה.

XXXIII.

2. Verbinde על פי יהוה nicht mit dem Verbum, wie allgemein geschieht, sondern mit למסעיהם. Der Aufbruch geschah jedesmal auf den Befehl JHVHs, der durch das Abziehen der Wolke angedeutet wurde; vgl. 9, 20. 23. Das Verzeichnis wird, wenn es auch nicht direkt von JHVH angeordnet ist, schon dadurch allein wichtig, dass die darin angegebenen Züge und Stationen durch JHVH bestimmt wurden. מוצאיהם למסעיהם und מסעיהם למוצאיהם bezeichnen offenbar denselben Begriff. Der Verfasser oder der Bearbeiter war nicht sicher, welche Verbindung den Begriff am klarsten ausdrücken

würde; daher der Wechsel der Verbindung. Aus ähnlichem Grunde gebraucht Cicero in De Oratore nicht weniger als sechs verschiedene Bezeichnungen für das, was wir Ideal nennen, und wofür seine Sprache keinen Ausdruck im allgemeinen Gebrauch hatte.

3. לעיני מצרים ist epexegetisch zu ביד רמה. Ueber letztern Ausdruck sieh zu Ex. 14, 8.

4. Was der Text hier bietet, ist der Konstruktion nach unhebräisch. Im Lateinischen ist eine solche regressive Satzverflechtung getsattet, aber nicht in einer semitischen Sprache. Ausserdem kann מקברים aus sachlichem Grunde unmöglich richtig sein. Denn in keinem Volke begräbt man Leute, die kaum ein paar Stunden tot sind. Am allerwenigsten konnte dies im alten Aegypten geschehen, wo die Vorbereitungen zu einem Begräbnis bekanntlich viel Zeit in Anspruch nahmen. Für מקברים ist מְסַפְּרִים zu lesen. Das Ganze bildet einen Umstandssatz und ist = während die Aegypter sich erzählten, wie JHVH jeden Erstgeborenen unter ihnen erschlagen und an ihren Göttern Strafgericht geübt hatte. Denn mit der letzten Plage, der Erschlagung der Erstgeborenen, kam auch die Bestrafung der Landesgötter; vgl. Ex. 12, 12. Ueber die Konstruktion von ספר mit את אשר beim Objektssatz vgl. Ex. 10, 2 und Esther 5, 11 b. Nur bei dieser Fassung des ersten Halbverses schliesst sich der zweite gefällig an; sonst hinkt er erbärmlich nach.

7. Ueber וישב, wofür man wohl besser וישבו liest, vgl. die Bemerkung zu Ex. 14, 2.

9. Ueber die wahrscheinliche Aussprache von אילם sieh zu Ex. 15, 27.

14. In der Urquelle war hier über Rephidim mehr zu lesen als die kurze Bemerkung über den Wassermangel. Dort folgte darauf ungefähr alles das, was Ex. 17, 2—7 berichtet ist. Unser Bearbeiter aber liess hier jenen Passus weg, weil nach unserem Buche das dort berichtete Ereignis nicht in Rephidim, sondern in der Wüste Zin oder in Kades sich zutrug; vgl. 20, 1—13.

21 קהלתה ist קְהֵלָה mit der den adverbiellen Casus bezeichnenden Endung â. Dieser Casus hängt von der dem Nomen vorgeschlagenen Präposition ab; vgl. zu Gen. 1, 30.

28. Auch hier gilt wahrscheinlich von חשמנה, V. 34 von עברנה und V. 41 von צלמנה das, was V. 21 über קהלתה gesagt ist. Wenn aber â an den fraglichen Substantiven nicht Femininendung ist, dann muss in ihnen selbstverständlich die vorletzte, nicht die letzte Silbe betont werden.

40. Für בבא בני ist בִּבְכִי zu lesen und darüber zu 21, 1 zu vergleichen. ישראל steht danach im Gen. subjekt.

46. Die Endung â in דבלתימה hat mit der dem zusammengesetzten Eigennamen vorgeschlagenen Präposition nichts zu tun, sondern bezeichnet den Casus, den wir Genitiv nennen; vgl. Jos. 18, 13 וכתף לוזה Ez. 8, 2 כעין החשמלה und 2 Chr. 14, 9 גֵיא צפתה

48. Ueber ירדן ירחו = der Teil des Jordans, an dem Jericho liegt, vgl. zu 2 Chr. 2, 15.

51. כי in temporeller Bedeutung an der Spitze eines Partizipialsatzes wie hier, 34, 2 und Deut. 18, 9 kommt nur selten vor, und dieser Gebrauch der Partikel scheint mir sehr spät.

54. למשפחתיכם ist = nach eueren Stämmen, nicht Geschlechtern — daher im Folg. רב und מעט im Masc., weil der Verfasser an מטה denkt — und למטות אבתיכם am Schlusse ist nachträgliche Erklärung dazu. Durch das Los wurde also nur der Wohnsitz eines ganzen Stammes bestimmt. Die Verteilung des Landes innerhalb des Stammes an die einzelnen Familien oder Geschlechter wurde der Diskretion der Aeltesten überlassen. Für אל, das sich grammatisch durchaus nicht unterbringen lässt, muss man כל lesen und dies als Subjekt zu יהיה fassen. Das Suff. in לו ist beidemal indef. und der Ausdruck = einem, jemandem.

XXXIV.

2. Streiche das erste כנען, vor dem הארץ mit dem Artikel ungrammatisch wäre. Ueber nacktes הארץ = das verheissene Land vgl. Lev. 19, 23. Im zweiten Halbvers ist natürlich an כנען nichts auszusetzen.

6. Mit וגבול am Schlusse des ersten Halbverses wissen die Erklärer nichts anzufangen. Dasselbe gilt von diesem Ausdruck Deut. 3, 16. 17. Jos. 13, 23. 27. 15, 12. 47. An manchen dieser Stellen wird der Text emendiert und ein haarsträubendes Hebräisch hergestellt, an andern, darunter auch hier, glaubt man ohne Emendation fertig werden zu können, indem man den hebräischen Text auf die Folter spannt. So gibt Kautzsch hier den Satz wieder „und was die Westgrenze anlangt, so soll euch das grosse Meer als solches gelten. Aber in dieser Uebersetzung kommt וגבול entweder gar nicht zum Ausdruck oder wird zum Satze in eine Beziehung gebracht, in die es grammatisch nicht treten kann. Für גבול wie es hier am Schlusse des zweiten Halbverses und an den oben angeführten Stellen gebraucht ist, sind zwei Erklärungen möglich, die

aber beide dasselbe Resultat ergeben. Wie nämlich im Arabischen der Berg جَبَل heisst, so kann גבול die über das Meer sich erhebende Küste oder das über einen Fluss sich erhebende Uferland oder auch das an ein Tal grenzende aufsteigende Land bezeichnen; vgl. Ps. 78, 54, wo גבול in Parallele zu הר nichts anderes als Hochland heissen kann. Die andere Erklärung ist, dass das Ufer eines Flusses und die Küste des Meeres als deren Grenze angesehen und darum durch גבול bezeichnet werden; vgl. Jer. 5, 22. Wie man also den Begriff auch herleiten mag, גבול bedeutet hier Küste. Für וגבול liest man vielleicht besser וּגְבוּלוֹ, da Waw wegen der Aehnlichkeit mit dem folg. Buchstaben weggefallen sein mag.

11. Für הרבלה lesen alle Neuern, da רבלה sonst mit dem Artikel nicht vorkommt, nach LXX הָרִבְלָה oder הֲרִבְלָה. Aber wer sich nicht gezwungen fühlt, in christlicher Pietät den LXX zu folgen, muss es vorziehen, für משפם הרבלה mit anderer Wortabteilung מִשְׁפָּמָה רִבְלָה zu lesen. רבלה ist רֵבֶל mit der Endung â, die den adverbiellen Acc. bezeichnet. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 1 Sam. 14, 31 ממכמש אילנה.

17. יִנְחֲלוּ ist hier selbstverständlich ausgeschlossen. Aber auch mit der blossen Aenderung der Aussprache in יְנַחֲלוּ, womit sich die Erklärer begnügen, ist der Sache noch nicht ganz abgeholfen. Denn unser Verbum wird in Piel V. 29 und öfter mit doppeltem Acc., aber nie mit ל der Person konstruiert. Aus diesem Grunde muss man hier einen stärkeren Eingriff tun und יְנַחֲלֻכֶם für ינחלו לכם lesen.

19. Hier fehlt vor יהודה und V. 21 vor בנימן das im Folgenden vor jedem Stammnamen stehende בני. In letzterem Falle liesse sich wohl annehmen, dass בני wegen derselben folgenden drei Buchstaben irrtümlich ausgefallen sei; hier aber geht dies nicht an. Darum scheint es, dass der Text an diesen beiden Stellen richtig überliefert ist. Die einzig mögliche Erklärung für die beabsichtigte Weglassung von בני bei diesen beiden Stämmen, während das Wörtchen bei keinem der andern fehlt, ist, dass der Verfasser, nach dem Untergang des nördlichen Reiches schreibend, nur zwei Vollstämme kennt, Juda und Benjamin, die er einfach mit Namen nennt, während ihm für die im Lande vereinzelt zurückgebliebenen Individuen jedes der übrigen Stämme nur die Bezeichnung „Söhne dieses oder jenes Stammes“ geläufig ist. Dass der Verfasser so aus der Rolle fällt, verschlägt nicht viel. Wir haben Aehnliches

schon früher gesehen. Es ist sogar ein Wunder, dass solches nicht öfter geschieht.

XXXV.

2. Für ונתנו, welches hier, da das Verbum von צו abhängt, unhebräisch ist, muss man unbedingt וְיִתְּנוּ lesen; vgl. 5, 2. Lev. 24, 2. Jos. 4, 16 und 1 K. 5, 20. Aehnliches gilt auch von jedem Verbum, das vom Imperativ von אמר oder דבר abhängt. Bei solcher Abhängigkeit kann auch da nur das Imperf. stehen und zwar bei der ersten Person nur der Voluntativ; vgl. Ex, 14, 2. 15. 20, 19. 25, 2. 1 K. 2, 17. Anders verhält sich die Sache, wenn das Verbum des Sprechens und Befehlens selbst im Perf. oder Imperf. steht, dann steht das davon abhängige Verbum, wenn es eine zukünftige Handlung ausdrückt, im Perf. consec.; vgl. Ex. 28, 3 und Amos 9, 3 und 4.

3. רכוש drückt niemals Tiere, sondern stets nur andere Habe aus. Aus diesem Grunde bringen LXX hier ולרכשם nicht zum Ausdruck, denn sie hielten das zwischen beiden Tierbezeichnungen stehende Wort für unecht. Gleichwohl ist das fragliche Wort hier ursprünglich. Aber חיתם ist nicht richtig überliefert. חיה im Sinne von „Tier“ bezeichnet immer nur das wilde Tier, nie das Haustier, und kann daher nur zu ארץ, יער oder שדה, nicht aber zu einer Person als Besitzer in Beziehung gebracht werden. Für חיתם ist daher ohne Zweifel zu lesen חֵילָם = ihre Habe, wozu das vorherg. ולרכשם sehr gut passt. Auch der ausschliessliche Gebrauch von כל vor dem fraglichen Schlusswort beweist dass dieser Ausdruck einen umfassenderen Begriff wie Habe bezeichnet. In den Städten hatten die Leviten also nur ihre Wohnhäuser; ihre Viehställe, Kammern und Speicher für allerlei Habe lagen ausserhalb der Städte. Die alten Städte waren von so geringem Umfange, dass die Entfernung vom Wohnhause zu den ausserhalb der Stadt befindlichen Wirtschaftsgebäuden nicht bedeutend sein konnte.

4. Für אלף drücken LXX אַלְפַּיִם aus, wohl um die Angabe hier mit V. 5 auszugleichen, allein dadurch ist die Inkongruenz nicht beseitigt, da man auch so für die Stadt in der Mitte der Trift keinen Raum gewinnt.

5. Hier ist zu beachten, dass jede Seite eines Vierecks durch פאה bezeichnet wird; vgl. Ex. 25, 26 und 37, 13.

6. את dient beidemal zur Hervorhebung des Subjekts — denn את שש ערי וגו׳ ist epexegetisch zu ואת הערים am Anfang des Verses

— während ועליהם תתנו das Prädikat bildet, welches seinerseits durch Waw = ف hervorgehoben ist. Das zweite תתנו bezeichnet die Widmung für den Zweck, das dritte aber heisst „ihr sollt hinzufügen.“ Ueber diesen Gebrauch von נתן על vgl. Ps. 69, 28. Danach ist der Sinn des Ganzen wörtlich der: Was aber die Städte anlangt, die ihr den Leviten geben sollt — die sechs Städte, die ihr zu dem Zwecke bestimmen müsst, dass sich dahin flüchte, wer einen Menschen tot geschlagen hat — so sollte ihr zu diesen noch zweiundvierzig Städte hinzufügen.

11. והקריתם pflegt man sich so zu erklären, dass והקריתם לכם eigentlich heisst „und macht sie euch begegnen.“ Diese Fassung ist aber schon deshalb falsch, weil קרה = begegnen in Kal immer nur mit dem Acc. der Person und niemals mit ל konstruiert wird, und es danach hier bei Hiph. אתכם statt לכם heissen müsste. Dazu kommt noch, dass קרה = begegnen nach einer frühern Bemerkung ausschliesslich von bösen oder unliebsamen Begegnissen gebraucht wird, während die Asylstädte für die Gemeinde nichts Unliebsames hatten, sondern im Gegenteil ihr dienlich waren. והקריתם לכם ערים heisst eigentlich wählet Städte, die euch zur Hand sein und gelegen kommen sollen; vgl. zu Deut. 19, 3 und sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 24, 12.

13. Auch hier und im folgenden Verse ist תתנו von der Widmung für den Zweck gebraucht; vgl. zu V. 6.

19. פגע mit ב der Person konstruiert, kommt manchmal vor mit Bezug auf die Tötung eines Menschen auf Befehl einer höher gestellten Person; vgl. 1 Sam. 22, 17. 18. 2 Sam. 1, 15. 1 K. 2, 25. 29. Daher scheinen die alten Rabbinen בפגעו בו dahin verstanden zu haben, als sollte damit gesagt sein: in dem ihm — dem Goël — vom Gesetz gegebenen Auftrag, ihn zu töten. Denn Synhedrin 45b wird aus dem fraglichen Ausdruck der Schluss gezogen, dass, wenn der Ermorderte keinen Goël hat, das Gericht einen Fremden dazu ernennen muss. Diese Fassung ist aber offenbar nicht richtig. Aber ebenso wenig kann בפגעו בו den Sinn haben, den ihm die Neuern geben, und bedeuten „wenn er ihm begegnet.“ Denn das Gesetz kann die Bestrafung des Mörders nicht von einer zufälligen Begegnung abhängen lassen. Ausserdem wäre der Ausdruck danach vollends überflüssig, da es sich von selbst versteht, dass der Goël mit dem Mörder zusammenkommen muss, um ihn zu töten. פגע ב heisst hier schlechtweg absichtlich erschlagen; vgl. Ri. 8, 21. 15, 12. 18, 25. Die Präp. am Infinitiv heisst „für“,

und dessen Suff. bezieht sich auf den Mörder, während das in בו auf den Ermordeten geht; vgl. V. 17 הכהו וימת. Das darauf folgende הוא aber dient zur starken Hervorhebung des Suff. in בו; vgl. 14,32 פגריכם אתם. Hag. 1, 4 לכם אתם und 2 Chr. 35, 21 עליך אתה. Danach ist der Sinn des zweiten Halbverses der: dafür, dass dieser jenen absichtlich erschlagen hat, soll er ihn töten.

21. בפגעו בו hat hier selbstverständlich denselben Sinn wie V. 19. An dieser Stelle ist jedoch הוא, das zum zweitenmal entbehrt werden kann, weggelassen.

22. בלא צדיה scheint so viel zu sein wie: ohne direkt auf ihn zu zielen.

24. Man beachte, dass nach unserem Stücke die Entscheidung zwischen unbeabsichtigtem Totschlag und Mord Sache der Gemeinde ist, wie denn auch sie es ist, die den Angeklagten vor unverdientem Tod durch die Hand des Goël schützen muss; vgl. V. 25. Etwas Aehnliches findet sich aber sonst in keinem Falle.

25. Die Bestimmung, dass die Gemeinde den Betreffenden vor dem Rächer schützen soll, bezieht sich selbstverständlich nur auf den Fall, wo ersterer des beabsichtigten Mordes frei gesprochen wurde. והשיבו אתו וגו׳ kann nach dem jetzigen Textbestand nur heissen, dass die Gemeinde den Totschläger nach der Asylstadt zurückbringen soll, und so wird der Satz auch in der Mischna Makkoth 2, 6 verstanden. Doch kann dies nicht der ursprüngliche Sinn sein, denn im Vorherg. ist nirgends gesagt, dass der Totschläger schon früher in der Asylstadt gewesen und von dort aus irgend einem Grunde, etwa zum Zwecke der Prozessierung hergeholt worden wäre. Unter diesen Umständen kann אשר נס שמה nur eine spätere Zutat sein, die auf Missverständnis des Vorhergehenden beruht. Der Ursprüngliche Sinn des vorherg. Satzes ist aber der: und die Gemeinde soll ihn sicher und pünktlich nach seiner Asylstadt bringen lassen. Auch nach der Mischna war es die Pflicht der Gemeinde, dem Flüchtigen zwei Männer auf den Weg zum Schutze gegen den Rächer mitzugeben; vgl. Makkoth 2, 5. Ueber diese Bedeutung von השיב sieh zu Lev. 26, 26. Wenn man nun den folg. Relativsatz streicht, ist עיר מקלט an dieser Stelle dem Sinne nach verschieden von V. 26. Dort bezeichnet der Ausdruck die Asylstadt, wohin sich der Betreffende geflüchtet hat, hier aber diejenige, welche ihrer Lage nach ihm am bequemsten ist, für ihn am besten passt; vgl. 32, 1 מקום מקנה und sieh zu Deut. 19, 3. Was die Dauer des Aufenthalts in der Asylstadt betrifft, so scheint

es, dass deshalb für dieselbe nicht eine bestimmte Anzahl von Jahren festgesetzt ist, damit nicht die Führung eines Registers über jeden einzelnen Fall nötig wird. Denn die alten Israeliten beschäftigten sich mit dergleichen Aufzeichnungen nicht gern. Dabei mag auch der israelitische Grundsatz „Mass für Mass“ mit im Spiele sein. Dann wäre die Aufhebung der Strafe von einem Zufall abhängig gemacht, weil die Tötung durch einen Zufall geschah. Allenfalls aber ist der Tod des Hohenpriesters hier als etwas gewählt, das wegen seiner Wichtigkeit in kürzester Zeit im Lande allenthalben bekannt werden muss.

27. Ueber den Sinn von אין לו דם sich zu Ex. 22, 1.

30. Für ירצח spricht man wohl besser יֵרָצַח als Niph. Das Subjekt ist dann, wie Gen. 4, 18 und öfter, die Handlung selbst.

32. ל in לנוס dient zur Ausprägung des Genitivs. Nach der Analogie von כֹּפֶר נפש Ex. 30, 12 und Pr. 13, 8 heisst כפר לנוס ein Aequivalent für das Fliehen; vgl. Strack. עיר מקלטו ist auch hier wie V. 25 zu verstehen. Denn im zweiten Halbvers ist לשוב, das durch Dittographie aus dem Folg. entstanden, zu streichen, und danach handelt es sich hier um einen Fall, wo der Betreffende sich nach der Asylstadt noch nicht geflüchtet hat. ארץ neben עיר מקלטו bezeichnet das ganze Land mit Ausschluss der Asylstadt; vgl. zu Gen. 3, 2.

XXXVI.

2. Hier sind sich die beiden Halbverse in sofern entgegengesetzt, als man im Resultat der Verlosung das Walten JHVHs erblickte. Wenn daher einem Stamme eine Strecke Landes durchs Los zufiel, so war es JHVHs Wille, dass dieselbe sein Besitz bleibe; und dazu stimmte vorläufig die Entscheidung JHVHs im Falle der Töchter Zelophhads nicht, die der Möglichkeit einer Verminderung des ursprünglichen Besitzes durch Uebergang in die Hände eines anderen Stammes Raum liess; vgl. 3b, wo die Verteilung des Landes durchs Los noch einmal hervorgehoben ist. Im zweiten Halbvers las der Text ursprünglich ואתְּנוּ צִוָּה יהוה für ואדני צֻוָּה ביהוה, sonst würde das Ganze unter Anknüpfung des zweiten Halbverses durch Waw weggelassen sein. Auch ist der Gebrauch von ב beim Passivum zur Bezeichnung des logischen Subjekts kaum hebräisch. ואתנו ist dem vorherg. את אדני entgegengesetzt. Zur Sache vgl. 27, 8, an welchen Befehl JHVHs hier zu denken ist.

3. Aeusserst ungeschickt ist jedenfalls die Ausdrucksweise in לנשים . . . לאחד מבני, wo unbedingt mehr als ein einziges Individuum gemeint sein muss; vgl. das darauf folg. להם. Mindestens muss man לְאַחַד sprechen, da אֶחָד zu bestimmt oder nicht genug unbestimmt ist; vgl. zu Gen. 21, 15. Richtig und genau müsste es heissen מבני אַחַד שבטי, vgl. V. 12. Möglich ist, dass der Text ursprünglich לַאֲחֵר משבטי für לאחד מבני שבטי las. Ueber den zweiten Halbvers sieh zu V. 2.

4. Hier ist die Pointe nicht klar. Ibn Esra fasst ואם wie arab. وإن im Sinne von „selbst wenn“, doch lässt sich diese Bedeutung für den hebräischen Ausdruck nicht nachweisen.

8. Auch hier wäre לְאַחַד besser. Doch ist לְאֶחָד in diesem Zusammenhang nicht so unerträglich wie V. 3.

DEUTERONOMIUM.

I.

1. דברים bezeichnet in dieser Ueberschrift, wie gleich klar werden wird, nicht Worte, sondern Begebenheiten. Gleichwohl steht das darauf bezügliche אשר im Objektaccusativ; vgl. Lev. 23, 44 und sieh die Bemerkung zu Gen. 37, 4. Diese Ueberschrift ist ursprünglich nur für die ersten elf Kapitel unseres Buches gemeint, die eigentlich lauter Erzählung sind und keine Gesetze enthalten. Denn die zehn Gebote gehören notwendig zu der Beschreibung der Offenbarung am Sinai oder Horeb, der wichtigsten der Begebenheiten daselbst.

2. Nach der herkömmlichen Deutung ist der Sinn hier der: elf Tagereisen beträgt die Entfernung von Horeb über den Berg Seir nach Kades-Barnea. So LXX, Sifrî, Raši. Da aber auf der Marschroute Israels Kades-Barnea vor dem Berg Seir lag, fassen die Neuern דרך הר שעיר im Sinne von „auf dem Wege“ oder „in der Richtung nach dem Berge Seir“, während sie die Worte im Uebrigen wie sonst verstehen. Somit ist die obengenante Inkonzinnität allerdings beseitigt, doch bleibt immer noch eine sprachliche Schwierigkeit; denn eine Tagereise ist hebräisch דרך יום oder seltner מהלך יום vgl. Gen. 30, 36. 31, 23. Ex. 3, 18. 5, 3. 8, 23. Num. 10, 33. 33, 8. Jona 3, 3. 4, aber niemals bloss יום. Ausserdem wollen danach der Zweck und der Zusammenhang dieser Bemerkung des Verfassers nicht einleuchten. Tatsächlich aber ist dieser Vers aufs engste mit dem Vorhergehenden verbunden. Doch bildet er nicht einen vollständigen Satz für sich, sondern besteht aus zwei nähern Bestimmungen zu V. 1a. Der erste Halbvers ist nämlich eine Zeitangabe über die Dauer der Rede, und der zweite eine Beschreibung der genannten דברים ihrer Beschaffenheit nach. Demgemäss ist der Sinn des Ganzen im Zusammenhang mit V. 1a wie folgt: das sind die

Begebenheiten, über die Moses zu Israel . . . sprach an elf Tagen, von den Vorgängen am Horeb an, umfassend Alles, das sich zuge-ragen hatte, während des Zuges nach dem Berge Seir bis Kades-Barnea. Ueber die Ausdrucksweise in der Beschreibung der דברים vgl. die Bemerkung zu Micha 6, 5. In dieser Fassung des vorherg. ınd dieses Verses passt die Ueberschrift vorzüglich für unser Buch ›der vielmehr zu den ersten elf Kapiteln desselben, in denen die Begebenheiten der Vergangenheit von Horeb an bis zur Rebellion Korahs, wenn auch nicht immer in der chronologischen Ordnung, ınter Anknüpfung allerlei Betrachtungen vorgeführt werden. — Hinzugefügt muss noch werden, dass der Ausdruck אחד עשר יום schon von Ibn Esra als Zeitangabe zu דִּבֶּר in V. 1a gefasst wird. Doch ›ringt Ibn Esra diese Zeitbestimmung in Verbindung mit מחרב וגו׳ ınd gibt dem Ganzen den Sinn „in den elf Tagen, während welcher ie vom Horeb nach Kades-Barnea zogen“, was aber unter anderem chon wegen des Dazwischentretens von דרך הר שעיר falsch ist. — Die Zahl elf ist darum gewählt, weil während zehn eine runde Zahl ist, die geringe Zulage der Bemerkung den Anschein einer genauen Angabe verleiht.

3. Diese zweite Zeitangabe ist mit Bezug auf den Anfang der Reden Moses, nicht von deren Dauer zu verstehen.

5. הואיל משה ist nach einer frühern Bemerknng so viel wie: Moses liess sich herbei. Der Ausdruck ist hier gebraucht, weil ler folgende Vortrag — denn תורה heisst in diesem Zusammenhang ichts mehr als religiöser Vortrag — in Moses so manche traurige Erinnerung erweckte. הואיל mit folgendem Perf. ist die ältere Kon-truktion, die sich nur noch Hos. 5, 11 findet. — Bei dieser Ge-egenheit sei bemerkt, dass nach meiner Ansicht die Quellen dieses Buches im Allgemeinen wohl älter sind als die der ihm voran-gehenden Bücher des Pentateuchs, dass aber seine Bearbeitung be-leutend jünger ist. Die späte Anlegung der letzten Hand zeigt ich an vielen Zügen in der Darstellung, und wir wollen den Leser n ihren Stellen auf sie aufmerksam machen. Die Benutzung ilterer Quellen in einer spätern Zeit erklärt sich leicht aus dem Jmstand, dass der Verfasser die jüngern bereits ausgenutzt fand.

7. Der Ausdruck הר האמרי kommt nur in unserem Abschnitt vor. An dieser Stelle ist der Ausdruck dem בהר הזה im vorherg. Verse entgegengesetzt, und weiter unter V. 19 und 20 ist er nur wegen hier gebraucht.

9. Es ist schon oben zu V. 5 bemerkt worden, dass dieses Buch in seiner uns vorliegenden Bearbeitung sehr spät ist. Hauptsächlich zeigt sich die späte Hand in der Darstellung des Charakters Moses, die schon mehr jüdisch als hebräisch ist. In den andern Büchern, in denen er eine Rolle spielt, ist Moses ein grosser Volksführer, im Uebrigen aber ein Mensch mit menschlichen Schwächen, der auch einer Sünde fähig ist, wegen deren ihm der Eintritt ins gelobte Land versagt wird; vgl. Num. 27, 14. In den andern Büchern ist Moses äusserst bescheiden, in diesem Buche zeigt er sich in dieser Hinsicht ganz anders. Nach Ex. 18, 14—27 wird die hier V. 12—17 beschriebene Reform auf Anraten Jethros eingeführt, in diesem Buche dagegen kommt Moses selber auf die Idee. Im spätern Bearbeiter der Tradition sträubte sich der jüdische Nationalstolz dagegen, dass ein Mann wie Moses von einem Fremdling sich sollte haben belehren lassen.

11. Auch hier zeigt sich die späte Anlegung der letzten Hand an unser Buch. Denn nach dem unmittelbar vorhergehenden והנכם היום ככוכבי השמים לרב ist der Zweck der Worte hier ungefähr wie beim deutschen „unberufen“, welches Leute aus dem Volke nach einer Rede über den erfreulichen und gedeihlichen Zustand einer ihnen lieben Person hinzufügen, um den schädlichen Einfluss neidischer und tückischer Geister abzuwehren, durch den derselbe ins Gegenteil umschlagen könnte. Was der deutsche Volksglaube dem schädlichen Einfluss neidischer Geister zuschreibt, das schreiben die Juden der magischen Wirkung des Blickes aus dem missgünstigen Auge zu. Der Talmud ist von diesem Aberglauben voll und geht darin so weit, dass er aus hundert Krankheitsfällen neunundneunzig der Wirkung des bösen Blickes zuschreibt, vgl. Babli Baba Mez. 107 b, aber die hebräische Antike kennt so erwas nicht.

12. וריבכם verstehen die Erklärer — wohl nach Ibn Esra — von den Streitigkeiten der Israeliten unter einander, was aber nicht richtig ist; denn für die Schlichtung von Rechtshändeln unter dem Volke werden hier V. 16 Richter vorausgesetzt. Moses konnte also von dergleichen nicht viel in Anspruch genommen sein. ריבכם ist = euere Unzufriedenheit und fortwährende Klage über euere Lage; vgl. den Gebrauch des Verbums Ex. 17, 2 und Num. 20, 3. 13.

13. Nach Buhl s. v. יהב ist הבו hier Interjektion. Diese Angabe ist aber schon wegen des Plurals falsch, denn als Interjektion steht dieser Imperativ immer nur im Sing. Noch heisst das Wort

in diesem Zusammenhang „bringt“, wie es bei Kautzsch wiedergegeben ist, weil es dann לי statt לכם heissen müsste. יהב פ׳ לו, mit auf das Subjekt bezüglichem Suff., heisst eine Person oder Sache für etwas empfehlen, sie dafür in Vorschlag bringen, sie als seinen Kandidaten, respekt. als seine Wahl nennen. Mit der näheren Bestimmung durch ל mit Suff. will dabei angedeutet sein, dass der Vorschlag eben nichts mehr als ein Vorschlag ist und nur für den Vorschlagenden gilt, d. i. dass er nicht endgiltig ist, sondern der Annahme seitens eines andern bedarf; vgl. Jos. 18, 4. Ri. 20, 7 und 2 Sam. 16, 20. Die Redensart scheint so zu sagen auf parlamentarischem Gebiete entstanden zu sein; darum ist das Verbum darin immer im Imperativ, und aus eben demselben Grunde ist dieser Imperativ erstarrt und stets nur im Plural, selbst wenn eine einzige Person angeredet ist, wie in dem letzgenannten Falle. Danach ist der Sinn des zweiten Halbverses: dass ich ihre Ernennung zu euern Vorgesetzten bestätige. — וידעים verbinden die alten Rabbinnen mit לשבטיכם und fassen die Verbindung im Sinne von „und eueren Stämmen wohl bekante“; vgl. Sifrî Deut. Piska 13. Dass dies aber falsch ist, zeigt V. 15, wo die beiden Wörter von einander weit getrennt sind und das Atnach dazwischen steht. Die neuern nichtjüdischen Erklärer wiederum geben dem fraglichen Worte den Sinn von „angesehene“, den es jedoch nicht haben kann. Der Wahrheit nahe kommen LXX mit ihrem συνετούς, doch ganz richtig ist auch dies nicht, denn אנשים ידעים heisst Männer von Erfahrung. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Jes. 53, 3 ידוע חלי und sieh zu Hi. 34. 2 und Eccl. 9, 11. Die Sache ist hier, soweit das Amt der gewählten Männer in Betracht kommt, anders dargestellt als Ex. 18, 21. 22. Dort werden die erwählten Männer zu Richtern ernannt, hier aber gibt es nach V. 16 bereits Richter in Israel, und die Reform besteht nur in der Wahl von vielen Männern als Gehilfen Moses bei der allgemeinen Leitung des Volkes. Darum wird in der Parallelstelle von diesen Kandidaten Ehrlichkeit und Unbestechlichkeit gefordert, hier aber nicht; und eben darum ist dort bei den Männern, die nur Richter sein und mit jedem für sie schwierigen Rechtsfall an Moses sich wenden sollen, von der hier von den behufs der Leitung des Volkes gewählten Männern geforderten Weisheit und Erfahrung nicht die Rede. — Zu bemerken ist noch, dass die Stämme Israels in diesem Buche durchweg שבטים heissen. מטה kommt darin gar nicht vor. Die Verteilung des Gebrauchs von מטה und שבט in dieser speziellen Bedeutung ist

ein zuverlässiger Fingerzeig für die Quellenkritik; doch ist diese mein Geschäft nicht.

17. Mit כי המשפט לאלהים הוא will gesagt sein: die Rechtsprechung ist Gottes Sache, vgl. 2 Chr. 19, 6, darum wird Gott wohl sehen, dass der ihn dabei vertretende Richter nicht zu Schaden kommt, und darum braucht sich der Richter beim Urteil vor niemand zu fürchten.

18. Nach Steuernagel handelt es sich hier um ausführliche Belehrung des ganzen Volkes über das Recht, welche Belehrung den Zweck hat, Streitigkeiten aus Unkenntnis des Rechts nach Möglichkeit auszuschliessen. Als ob solche Streitigkeiten in der Unkenntnis des Rechts ihren Grund hätten! Gemeint ist hier der Unterricht in der Religion. Durch die Reform erhielt Moses viele Gehilfen, die ihm ein gut Teil der allgemeinen Leitung des Volks abnahmen, sodass er sich ausschliesslich dem Vortrag der Religionslehre widmen konnte.

בעת ההיא ist also mehr von den Umständen als von der Zeit zu verstehen, wenn sich der Verfasser überhaupt dabei etwas gedacht hat; denn der fragl. Ausdruck kommt in diesen Abschnitten häufig so vor, dass er fast bedeutungslos scheint; vgl. 2, 34. 3, 4. 8. 12. 21. 23. 4, 14. 9, 20.

19. אשר ראיתם ist = die ihr durchgemacht habt. Aehnlich und nur um eine Schattierung verschieden ist ראה V. 36 gebraucht.

22. Auch in diesem Punkte weicht unsere Darstellung von der Erzählung Num. 13, 1—20 ab. Dort werden die Kundschafter auf JHVHs Befehl abgesandt, vgl. Num. 13, 1. 2 hier, dagegen auf Verlangen des Volkes. Jene Darstellung ist älter und rührt aus einer Zeit her, wo man noch nicht gewöhnt war, sich jedes Tun JHVHs begreiflich zu machen, wo es vielmehr zur Charakteristik eines Gottes gehörte, dass er in seinen Handlungen unbereiflich war. Die Darstellung hier ist viel jünger und den spätern Anschauungen angepasst. Der spätere Bearbeiter konnte unmöglich eine Idee, deren Verwirklichung für sein Volk so fatal endete, von JHVH ausgehen lassen. Nach damaliger Anschauung wäre dies mit dem Charakter JHVHs unverträglich gewesen. Daher diese Abweichung. In ähnlicher Weise wird die fatal endende Volkszählung auf Veranlassung Davids, 2 Sam. 24, 1 auf einen Befehl JHVHs zurückgeführt, 1 Chr. 21, 1 aber als Eingebung des Satans dargestellt.

25. Man beachte, dass nach dieser Darstellung die Kundschafter selber nichts als Gutes über das Land berichten. Nur das rebellische Volk, nicht Moses, legt ihnen abschreckende Rede in den Mund; vgl. V. 28.

27. רגן kann, gleichviel ob das in dem Buche der Sprüche mehrmals vorkommende נרגן Partizip Niph. davon oder ein Substantiv von dem Stamme נרג ist, nur bedeuten verleumden. Das Verbum ist vielleicht mit רגל verwandt. Mäkeln oder murren kann das Verbum nicht heissen. Hier, wo das Verbum Niph. und die Person nicht genannt ist, vor der die Handlung geschieht, ist diese Person das Subjekt selbst. Das Verbum bedeutet hier also „jemanden bei sich selbst verleumden", d. i. seine gute Absicht missdeuten und verdächtigen. Auch im Lat. wird calumnior so gebraucht. Was nun באהליכם anlangt, so ist im Pentateuch oft von dem die Rede, was das Volk oder ein Teil des Volkes am Eingang seiner Zelte tat, vgl. Ex. 33, 8 Num. 11, 10. 16, 27 und sieh zu Num. 25, 6, aber nirgends im A. T. von dessen Tun im Innern seiner Zelte. Dies stimmt zu der Naivität der hebräischen Antike. Denn in der Wirklichkeit kann ein ganzes Volk oder ein bedeutender Teil eines Volkes in seiner Behausung nicht beobachtet oder belauscht werden; darum vermied man es, die Vorgänge innerhalb der Zelte literarisch zur Darstellung zu bringen. Aus diesem Grunde, und weil einerseits nach der massor. Lesart hier eine Ortsangabe vorliegt, die zur Sache nicht im Geringsten beiträgt, andererseits aber das Verbum so ganz absolut nicht gebraucht sein kann, muss man mit Umsetzung des dritten und vierten Buchstaben בֵּאלֹהֵיכֶם für באהליכם lesen. Der Sinn des Satzes ist dann: und ihr verdächtigtet die Absichten eures Gottes *), und dies passt zum Folgenden vortrefflich. Ueber die Konstruktion unseres Verbums mit ב der Person vgl. 2 Sam. 19, 28. רגל ב. Sieh auch zu Ps. 106, 25. Noch glatter wird der Satz, wenn man וַתְּרַגְּנוּ liest.

28. אנה ist hier nicht fragend, sondern relativ ; vgl. 1 K. 2, 36. 42, wo diese Partikel in indefin. Sinne gebraucht ist. Danach ist

*) In Midrasch rabba Num. Par. 16 wird der fragliche Satz erklärt durch תרתם גנות ארץ ישראל שקראה הקדוש ברוך הוא ארץ טובה ihr suchtet Fehler an dem Israel verheissenen Lande, welches der Heilige — gebenedeiet sei er! — ein gutes Land genannt hatte. Diese Erklärung spielt zwar sichtlich mit dem Worte תרגנו, es in die Wurzeln תר und גן auflösend, setzt aber ebenso offenbar in allem Ernste die Lesert באלהיכם für das uns vorliegende באהליכם voraus. Dass das biblische Zitat in unsern Ausgaben und Handschriften des Midrasch so lautet, wie es uns hier vorliegt, beweist nichts dagegen; vgl. zu Gen. 21, 16.

der Sinn: Wo wir hinziehen wollen, da, sagen unsere Brüder zu unserem Schrecken, gibt es ein Volk u. s. w. Für רם lesen LXX und etliche hebr. Handschriften רב, welche Lesart auch den alten Rabbinen vorlag; vgl. Sifrê zur Stelle.

29. In בני ענקים liegt vielleicht eine Vereinigung zweier Varianten vor, von denen die eine בני ענק und die andere bloss ענקים war. ענקים aber ist nicht Plural von עֲנָק wie die Wörterbücher angeben, sondern steht für עֲנָקִיִּם, ist also verkürzter Pl. von עֲנָקִי, dem Nomen gent. von ענק, und = ילדי הענק Num. 13, 22. 28. Jos. 15, 14. Sieh zu Gen. 15, 19.

31. אשר ראית ist = die du durchgemacht hast; vgl. zu V. 19. Im folg. Relativsatz ist אשר = wo.

32. ובדבר הזה fasst man allgemein im Sinne von „aber trotz alledem“; allein dies wäre ובכל זאת oder ובכל אלה. Der Ausdruck heisst einfach; und in diesem Punkte, d. h. bezüglich der Beschaffenheit des verheissenen Landes; vgl. Raši.

33. Hier las der Text ursprünglich ההלך לפניכם בדרך לַנְחֹתְכֶם; vgl. Ex. 13, 21. Nachdem durch Transposition des zweiten und dritten Buchstaben im Infinitiv aus „führen“ „lagern“ wurde, kam לתור לכם מקום notwendiger Weise hinzu. Für לַראתכם ist entweder לְראתכם oder nach Sam. להַראתכם zu lesen.

36. Ueber מלא אחרי יהוה sieh die Bemerkung zu Num. 14, 24.

37. Nach Num. 20, 12 und 27, 13. 14 hatte Moses selber zu diesem Zorn JHVHs gegen ihn Anlass gegeben, hier aber wird die Schuld dem Volke zugeschoben, weil nach diesem Buche in seiner uns vorliegenden Bearbeitung Moses schon so viel von dem Charakter eines Heiligen hat, als nach jüdisch-religiöser Anschauung ein Mensch besitzen kann. Moses war nach der Vorstellung unseres Bearbeiters keiner so grossen Sünde fähig, wegen deren ihm der Eintritt ins gelobte Land hätte versagt werden können. Darum muss das arme Volk für ihn herhalten. Das Merkwürdigste dabei ist, dass Moses auf Kosten JHVHs zum Heiligen gemacht wird. Denn wenn Moses selber nichts verschuldet hat, ist es ungerecht von JHVH, ihn lediglich für die Schuld des Volkes büssen zu lassen. Gleichwohl handelt Moses nicht wie ein Märtyrer, indem er dem Volke sein Leiden um dessentwillen vorhält.

41. חטאנו ליהוה ist nach der Bemerkung zu Ex. 9, 27 = wir bitten JHVH um Vergebung. אנחנו ist hier dem טפכם und בניכם in V. 39 entgegengesetzt. In ותהינו steckt nach Ibn Esra und den meisten alten jüdischen Erklärern Hiph. eines von הֵן abgeleiteten

Verbums! Aber nicht viel minder borniert ist die moderne Kombination dieses nur hier vorkommenden Verbums mit dem arab. هون, wonach dasselbe „für etwas Leichtes halten“ bedeuten soll; denn im Unterschied zu Piel hat Hiph. niemals deklarative Bedeutung. Lies einfach וַתְּהְיוּ. Die Korruption entstand hier durch Dittographie des Waw. Der Satz heisst danach: und ihr schicktet euch an, ins Gebirge hinaufzuziehen. Ueber היה c. Inf. mit ל in der Bedeutung „im Begriffe sein, etwas zu tun“ vgl. Gen. 15, 12 und sieh zu Hi. 20, 23.

44. בשעיר fehlt in der Parallelstelle Num. 14, 25, weshalb manche Erklärer das Wort auch hier streichen wollen. Allein es ist viel wahrscheinlicher, dass der Abschreiber den im Zusammenhang unverständlichen Ausdruck dort weggelassen als dass er ihn hier selber hinzugefügt hat. Lies nach Jes. 24, 12 בַּשַּׁעַר. Dass שער hier sowohl wie dort nichts anderes als Tor heissen kann, ist klar, aber nicht so klar ist, welche Rolle das Tor in dieser offenbar stehenden Redensart spielt. Möglich, dass „am Tore schlagen“ so viel ist wie: dem Vordringen eines Feindes gleich am Anfang ein Ende machen; sieh zur genannten Jesaiastelle.

II.

1. ונסב את הר שעיר könnte höchstens heissen „und wir zogen im Gebirge Seir umher“, und dieser Sinn passt hier nicht. Steuernagel fasst den Satz im Sinne von „wir zogen am Gebirge Seir umher“, aber diesen Sinn können die Worte nicht haben. Unter diesen Umständen bleibt nichts übrig als der Sinn: wir umgingen den Berg Seir. Dies stimmt mit Num. 20, 18. 21. Edom hatte die Erlaubnis zum Durchzug durch sein Gebiet verweigert, und die Israeliten waren gezwungen, den Berg Seir zu umgehen; vgl. die folgende Bemerkung.

3. An diesen Vers schloss sich ursprünglich V. 8 an. Alles dazwischen ist ein späterer Einzatz, veranlasst durch V. 29, wonach die Israeliten durch das Gebiet Edoms gezogen waren; sieh zu dieser Stelle.

4. אתם עברים בגבול kann natürlich nur heissen ihr passiert durch das Gebiet. Ueber den Grund dieser Abweichung von dem andern Bericht sieh zu V. 3. Im zweiten Halbvers kann וייראו nicht als die dritte Person Imperf. gefasst und auf בני עשו bezogen werden. Denn abgesehen davon, dass Edom nach Num. 20, 18. 21 bei dieser Gelegenheit nichts weniger als Furcht zeigte, müsste es als Fort-

setzung zum vorherg. Partizip וְיִרְאוּ statt וייראו heissen. Auch müsste, wenn hier ein anderes Subjekt einträte, dasselbe ausdrücklich genannt werden. Fasse den Ausdruck als Imperativ und das ihm vorgeschlagene Waw im Sinne des arab. ف. Aber dann ist das folg. מכם unhebräisch, und man muss dafür לכם lesen. Dieses ל gehört zur Konstruktion des Verbums. ירא ל heisst sonst für eine Person fürchten, vgl. Jos. 9, 24. Pr. 31, 21, hier aber, wo das Suff. an der Präposition auf das Subjekt zurückgeht, heisst der Ausdruck „auf seiner Hut sein", „sich in Acht nehmen"; vgl. das gleich darauf folg. ונשמרתם, worauf sich לכם ebenso wie auf den Imperativ bezieht.

5. אל תתגר בם ist so viel wie: ne lacessas eos. Diese Bedeutung hat Hitbp. von גרה überall, wo es vorkommt. Sich ereifern oder sich entrüsten, heisst das Verbum niemals. Pr. 28,4, welche Stelle die Wörterbücher für letztere Bedeutung anzuführen pflegen, liegt, wie dort gezeigt werden soll, ein Schreibfehler vor.

6. Ueber תשברו — תשבירו, das Sam. dafür bietet, ist falsch — sieh zu Gen. 42, 1. Hier ist das Verbum gebraucht, weil die Israeliten auf dem Zuge durch die Wüste, während dessen sie keine eigenen Ernten hatten, gezwungen waren, die Lebensmittel zu kaufen. כרה heisst eigentlich nur mieten, daher sonst ausschliesslich mit Bezug auf Personen gebraucht, die man als Sklaven kauft, oder mit Bezug auf ein Weib, das man sich zeitweillig als Beischläferin anschafft; vgl. Hos. 3, 2. Hi. 6, 27. 40. 30 und sieh zu Hi. 31, 10. Von Esswaren oder irgend etwas anderem, das man kauft, um es zu verbrauchen, kann כרה nicht gebraucht werden. Hier ist jedoch der Gebrauch dieses Verbums mit Bezug auf Wasser insofern gerechtfertigt, als man dabei an das Mieten des Brunnens denkt, in dem das daraus entnommene Wasser gleich ersetzt wird, sodass derselbe nicht verbraucht wird. Das Verbum gehört übrigens der poetischen Sprache an; vgl. zu V. 25. Ueber das Vorkommen solcher poetischen Wörter in der Prosa des Pentateuchs sieh zu Gen. 5, 22.

7. Uns mag es unbegreiflich erscheinen, in welcher Weise der Segen dem Volke während der Wanderungen in der Wüste kam, wo es weder Ackerbau noch Handel trieb und die Viehzucht nach Num. 32, 1 nur bei zwei Stämmen bedeutend war. Der israelitische Verfasser aber konnte sich auch unter solchen Umständen einen Segen JHVHs denken und er zerbrach sich ebensowenig den Kopf über die Art und Weise, wie ein solcher Segen kam, wie der Ver-

fasser von Exodus über die Enormität der Voraussetzung, dass die Israeliten kurz nach ihrem Auszug aus Aegypten und während der Wanderung durch die Wüste im Besitze von wertvollem Bauholz waren, das sie für die Herstellung der Stiftshütte und mancher ihrer Geräte spendeten, auch nur im geringsten nachdachte; vgl. Ex. 25, 5. יָדְךָ bei blossem Sakeph will die Massora als Plural gefasst wissen; vgl. Lev. 25, 5 נזירך. Dasselbe gilt auch von 28, 12 und 30, 9. In dieser Verbindung steht יד, wenigstens wo ein Sterblicher in Betracht kommt, ohne Ausnahme im Plural; vgl. die Ausdrücke מעשה ידי אדם 4, 28. 2 K. 19, 18. Ps. 115. 4. 135, 15. 2 Chr. 32, 19; מעשה ידי אמן Ct. 7, 2. מ׳ ידי חרש Deut. 27, 15. Jer. 10, 3. מ׳ ידי יוצר Thr. 4, 2. Sam. hat auch hier ידיך, und eben so drücken LXX den Plural aus. ידע לכתך ist so viel wie: er hat es verstanden mit deinem Zuge zu rechnen, hat gewusst, wie ihm zu begegnen ist. Ueber diese Bedeutung von ידע sieh K. zu Ps. 90, 11. LXX konjizierten דַּע für dieses von ihnen missverstandene ידע.

9. Für בם ist, dem darauf folg. מארצו entsprechend, בו zu lesen. Die Korruption ist unter dem Einfluss des folg. Mem entstanden.

10. Wir modernen denken uns die Zukunft vor uns und die Vergangenheit hinter uns. Der alte Hebräer aber richtete bei dergleichen Zeitbestimmungen den Blick auf den Urbeginn der Zeiten, und von diesem Gesichtspunkt aus sah er die Vergangenheit vor sich und die Zukunft hinter sich. Darum ist לפנים Bezeichnung für die Vergangenheit und לאחור für die Zukunft; vgl. Jes. 41, 23. 42, 23 und sieh zu Pr. 29, 11.

11. Ueber רפאים sieh die Bemerkung zu Gen. 15, 19.

12. Für וישמידום ist וישמִדם zu lesen und JHVH als Subjekt dazu zu fassen. Vielleicht ist auch יהוה unmittelbar darauf irrtümlich ausgefallen; vgl. V. 21 und besonders V. 22, wo JHVH ausdrücklich als der Vertilger der Urbewohner des Landes, von dem die Nachkommen Esaus Besitz nahmen, genannt wird. Sam. hat auch hier וישמדם יהוה. Danach bezieht sich der Vergleich im zweiten Halbvers nur auf וישבו תחתם. Vgl. V. 21, 22. Im zweiten Halbvers fällt der Verfasser aus der Rolle, in dem er von der Eroberung Kanaans durch Israel wie von einer vollendeten Tatsache spricht.

13. Für עתה ist nach Sam. und mehreren hebräischen Handschriften ועתה zu lesen.

15. גם ist hier Konzessiv und das Ganze mit Bezug auf die Zeitangabe im vorhergehenden Verse zu verstehen. Der Sinn des

Satzes im Zusammenhang mit jener Zeitangabe ist danach wie folgt: Achtunddreissig Jahre dauerte der Zug, bis das sündige Geschlecht ganz ausgestorben war, und dabei hatte erst JHVH dessen Aussterben beschleunigt; sonst würde der Zug noch länger gedauert haben. Für להמם, das zu מקרב המחנה keineswegs passt, ist לְהַמֹּתָם zu lesen und dazu V. 16 zu vergleichen.

23. Sprich הִשְׁמִידָם und fasse JHVH als Subjekt dazu. Der Vers bildet sonach einen doppelt zusammengesetzten Satz und heisst: Was die Aviter betrifft, die in Gehöften bis nach Gaza hin wohnten, so nahmen die von Kaphtor ausgewanderten Kaphtoriter, nachdem er — JHVH — sie vertilgt hatte, ihre Wohnsitze ein. Denn nach einer sehr alten Tradition hatte JHVH aus einem nicht mehr zu ermittelnden Grunde die Ansiedlung der Kaphtoriter im Lande der Philister gefördert;*) vgl. Amos 9, 7. Nur so gefasst hat unser Vers seine Berechtigung hier, indem er zu den zwei vorhergehenden einen dritten Fall hinzufügt, wo JHVH einem heidnischen Volke zu einem Wohnsitz verhalf. Sonst ist es unbegreiflich, wozu der Verfasser oder vielmehr der Ergänzer — denn ursprünglich konnte man in eine Rede JHVHs kaum einen historischen Exkurs einschalten — diese heterogene Notiz über die Aviter an unserer Stelle bringt.

24. רש fasst man gewöhnlich als Imperativ von ירש, was das Wort aber seiner Form nach nicht sein kann. Man schreibt die Aenderung des regelmässigen רֵשׁ in רַשׁ der Pause zu, allein V. 31 hat das Wort dieselbe Aussprache bei blossen Sakeph, das nicht genug disjunktiv ist, um eine Aenderung des Vokals zu veranlassen. Ausserdem wäre eine solche radikale Aenderung der Aussprache

*) Eine talmudische Autorität aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts legte sich die Sache folgendermassen zurecht. Die Urbewohner Philistäas hatten Israel wegen des Eides, den Abraham nach Gen. 22, 23. 24 dem Abimelech geschworen, nicht bekriegen können. Darum hatte JHVH deren Vernichtung durch die Kaphtoriter begünstigt, damit Israel ihr Land, nachdem es inzwischen in andere Hände übergegangen, erobern könnte, ohne den Eid seines Urahnen zu verletzen; vgl. Chullin 60b. Es ist wohl kaum nötig zu sagen, dass der erwähnte Talmudist hier nicht הִשְׁמִידָם sondern הַשְׁמִדָם las, gleichwohl bemerke ich, dass es in der angeführten Erklärung heisst: „darum", sagte der Heilige — gebenedeit sei er! — „sollen die Kaphtoriter kommen und den Avitern, den Urbewohnern von Philistäe, das Land abnehmen." Diese Ausdrucksweise ist aber nur dann gerechtfertigt, wenn JHVH nach dem biblischen Texte den Kaphtoritern bei ihrer Eroberung von Philistäa geholfen hatte. Hinzugefügt muss noch werden, dass rabbinische Erklärungen dieser Art nicht ganz aus der Luft gegriffen zu sein pflegen, sondern mindestens zum Teil auf einer Volksüberlieferung beruhen.

wegen der Pause überhaupt beispiellos. Endlich müsste es, wenn der Ausdruck ein Imperativ wäre, וְרַשׁ heissen. רַשׁ ist Partzip akt. von ריש, vgl. das arab. راس med. ي von etwas Besitz ergreifen. Ueber die Konstruktion von החל mit dem Part. vgl. Gen. 9, 20, wo dieses Verbum mit einem Substantiv als Prädikatsnomen konstruiert ist. Aehnlich ist die Konstr. 1. Sam. 3, 2, wo ein Adjektiv das Prädikatsnomen bildet.

25. חול in der Bedeutung „beben" ist ein poetischer Ausdruck und kommt in der gemeinen Prosa nur an dieser Stelle vor, denn 1. Sam. 31, 3 und 1. Chr. 10, 3 liegt, wie dort gezeigt werden soll, eine falsche Punktation vor; vgl. hier oben zu V. 6. An unserer Stelle mag dies Verbum gewählt sein, weil es an אחל anklingt.

28. Ueber den Sinn von אעברה ברגלי sieh die Bemerkung zu Num. 20, 19.

29. Das hier beschriebene freundliche Entgegenkommen stimmt mit Bezug auf die Edomiter nicht mit Num. 20, 20, ist aber so weit die Moabiter in Betracht kommen richtig, obgleich ihre Freundlichkeit Israel zum Verderben gereichte; vgl. Num. 25, 1. 2 und sieh hier weiter unten zu 23, 5. Dass hier der Darstellung des Verhaltens Edoms eine andere Ueberlieferung zu Grunde liegt, ist nicht anzunehmen. Unser Verfasser trägt einfach kein Bedenken, Moses dem Sihon in diplomatischer Weise, aber gegen den wirklichen Sachverhalt, sagen zu lassen, dass ihm zwei andere Völker das gewährt hätten, was er sich von ihm erbittet. Mit Moab allein wäre hier aber nicht genug, denn es müssen zwei Fälle angeführt werden, vgl. die Schlussbemerkung zu Gen. 40, 5, darum muss auch Edom gegen den Tatbestand herhalten. Dass Moses hier skrupellos verfährt, liegt auf der Hand. Denn nach dem vorherg. Befehle JHVHs, Sihon anzugreifen, kann diese friedliche Botschaft Moses nicht aufrichtig gemeint gewesen sein. JHVH hatte zwar nach V. 24 versprochen, den Sihon in die Macht Moses zugeben. Allein Moses, der auch bei einer andern Gelegenheit das Wort JHVHs bezweifelte, vgl. Num. 11, 21 und 22, mochte auch hier bei dem ersten feindlichen Angriff auf das zu erobernde Land daran zweifeln, ob die Israeliten stark genug wären, es mit Sihon als offene Feinde aufzunehmen. Darum wollte Moses unter diesem friedlichem Vorwande unbehindert in des Feindes Land kommen und ihn dann plötzlich angreifen. So nach der ältern Darstellung.

Anders ist die Sache V. 30b und 31 dargestellt. Dort spricht sich eine spätere Vorstellung aus.

30. Sieh die vorherg. Bemerkung. Die ältere Vorstellung, wonach Moses gegen den Sihon verräterisch gehandelt hätte, fand man später anstössig. Darum wird hier vom zweiten Halbvers an die Sache so dargestellt, dass JHVH den Befehl zum Angriff auf Sihon nicht vor, sondern erst nach dessen Weigerung, Israel durch sein Land ziehen zu lassen, gab. Bei der Vereinigung der beiden Darstellungen wollte der Bearbeiter die Vorgänge folgendermassen gefasst wissen. JHVH, der im Voraus wusste, wie Sihon handeln würde, zumal da er selber ihm die Handlungsweise eingeben wollte, gab von vorn herein den Befehl zum Angriff und wiederholte denselben nachher, als Sihon sich hartnäcking gezeigt und Israels Bitte abgeschlagen hatte. ואמץ את לבבו wird allgemein in einer Weise wiedergegeben, wobei dieser Satz dasselbe ausdrückt wie der vorherg. nur in andern Worten. Tatsächlich aber ist der Sinn: und gab ihm den Mut, das heisst, den Mut, Israels Bitte zu verweigern und sich mit ihm in den Kampf einzulassen.

31. החלתי, obgleich es grammatisch תת zum Objekt hat, ist dennoch logisch in umfassenderem Sinne zu verstehen. Was JHVH hier sagen will, ist dies: ich mache den Anfang der allgemeinen Eroberung damit, dass ich dir Sihon und sein Reich preisgebe. Wenn man den fraglichen Ausdruck auf seine grammatische Beziehung beschränkt, hat er keinen rechten Sinn, da die Preisgebung Sihons durch JHVH im Augenblick geschehen ist, weshalb mit Bezug darauf von einem Anfang die Rede nicht sein kann. Ueber רש sieh zu V. 25. LXX, die das Wort an jener Stelle durch einen Infinitiv wiedergeben, bringen es hier gar nicht zum Ausdruck. Doch verschlägt das nicht viel.

32. יהצה ist hier und überall, wo es korrekter Weise vorkommt, nicht Nebenform zu יהץ wie die Wörterbücher angeben, sondern יהץ mit der den Adverbialcasus bezeichnenden Endung â. Jos. 13, 18 und 1 Chr. 6, 63 sind nicht massgebend; vgl. zu diesen Stellen. Es ist charakteristisch für die Kenntnis des Hebräischen, welche unsere dreibändigen Grammatiken verbreiten, dass man von einem Substantiv יהצה spricht, das im Nominativ den Accent auf der ersten Silbe hätte. So etwas ist im Hebräischen ein Ding der Unmöglichkeit. Bei לילה, dem einzigen Substantiv, das diesen Anschein hat, erklärt sich die Sache aus seiner Etymologie, die aus dem Syr. ܠܠܝܐ und dem arab. Plural ليال zur Genüge hervorgeht.

34. Fasse עיר gegen die Accente als st. absol. und das, was darauf folgt als weiteres Komplement zum Verbum. Ueber מתם sieh zu Gen. 34, 30. Die dort aufgestellte Behauptung wurde zuerst in meinem hebräischen Werke ausgesprochen, und in manchen Besprechungen dieses Werkes wurden dagegen Zweifel laut. Obgleich nun jene Zweifel keinen andern Grund hatten als die Abneigung vor dem Neuen — denn Argumente dagegen hat niemand angeführt — sei hier dennoch wiederum hervorgehoben und betont, dass מתים im A. T. niemals schlechthin Männer heisst, sondern ohne Ausnahme verächtliche, seltener bemitleidende Bezeichnung für Männer ist. Hier, neben נשים und טַף und in diesem Zusammenhang, bezeichnet der Ausdruck Greise und kränkliche Männer. Wo der Nebenbegriff des Schwächlichen und Kampfunfähigen nicht in Betracht kommt, heisst es in solcher Verbindung nicht מתים, sondern אנשים; vgl. 31, 12 und Jer. 40, 7. Nur wo es sich um völlige Ausrottung handelt, wie hier und 3, 6, wird in dieser Verbinduno מתים gebraucht, um anzudeuten, dass selbst untaugliche Männer, die ebenso wenig wie die Weiber und kleinen Kinder am Kampfe sich beteiligt hatten, niedergemacht wurden.

36. העיר ist identisch mit ערער und bezeichnet einen Teil dieser Stadt. Von Aroer lag also ein Teil dicht am Ufer des Arnon und ein anderer höher im Tale.

37. Für וכל ist nach LXX ככל zu lesen; dagegen bleibt es sich gleich, ob man צוה beibehält oder dafür nach Sam. צונו liest.

III.

2. ועשית לו וגו׳ ist = und verfahre in seinem Falle, wie du es im Falle Sihons getan hast. Dass hier nicht von einem Verfahren gegen die Person Ogs, sondern nur von der Behandlung der Städte seines Reiches die Rede ist, zeigt V. 6.

3. An השאיר ist nichts zu ändern. So lautet diese Formel immer. Und sogar ohne בלתי heisst es 2 K. 3, 25 עד השאיר, das Verbum im Perf., nicht im Infinitiv. Die Massora hat in dergleichen, wo sie nicht schwankt, eine sichere Tradition gehabt.

4. Sprich לְקַחְנוּ mit Athnach, dann ziehe מאתם selbstverständlich zum Folgenden und beziehe das Suffix trotz seines Genus auf die Städte. מֵאֵת aber ist in partitivem Sinne zu verstehen; vgl. Num. 31, 3. Unter den eingenommenen Städten waren, wie es gleich darauf heisst, sechzig befestigte Plätze, abgesehen von den sehr vielen offenen Landstädten. Als Komplement zu לקחנו wäre wohl nicht

מאת, sondern מיד gewählt, vgl. V. 8. Gen. 48, 22. Num. 21, 26. 2 K. 13, 5. 25. 1 Chr. 18, 1, auch würde das Suff., auf den König allein gehend, im Sing., nicht im Pl. sein. Dieser Gebrauch von מאת scheint aber sehr spät zu sein.

6. Ueber die Konstruktion im zweiten Halbvers und über die Bedeutung von מתם sieh zu 2, 34.

11. ערש ist nicht Sarkophag, wie allgemein angenommen wird, sondern heisst wie gewöhnlich Bett, Bettstelle. Für die angebliche Bedeutung vergleicht Steuernagel משכב und מטה, wohl an Jes. 57, 7 und 2 Sam. 3, 31 denkend; aber dort heisst ersteres Grab und letzteres Bahre, nicht Sarg. Nach der Angabe hier war der ערש benannte Gegenstand als seltenes Schaustück ausgestellt, was Semiten mit einem Sarg kaum getan hätten. Auch der Umstand, dass der Gegenstand in Rabba, der Hauptstadt der Amoniter, also in einem fremden Lande als Trophäe ausgestellt war, macht es mehr als wahrscheinlich, dass ein Bett gemeint ist, denn Gräber werden von Kriegern nicht geplündert. Endlich spricht auch die angegebene Breite des Gegenstandes für die Bedeutung „Bett". Denn nur für ein Bett passt die hier gegebene Proportion zwischen Länge und Breite. Ein Sarg, worin man fest liegt und sich nicht umdreht, ist beinahe viermal so lang als breit. Den Sarg kannten die Hebräer übrigens gar nicht; vgl. zu Gen. 50, 26. אמת איש ist wörtlich Elle, das heisst sechs Handbreiten, eines andern Menschen; vgl. zu Lev. 7, 8. איש ist hier Og entgegengesetzt, nach dessen riesiger Handbreite gemessen das Bett nicht so viele Ellen lang gewesen wäre.

13. Streiche hier das grammatisch nicht unterzubringende כל חבל הארגב, welches durch vertikale Dittographie aus dem folg. Verse enstanden ist. Andere, welche diesen Ausdruck hier beibehalten, ziehen ihn zum Vorhergehenden. Damit ist die grammatische Schwierigkeit wohl gehoben, aber es leuchtet dabei nicht ein, warum nach der umfassenden Angabe über die Eroberung ein einzelner Teil der Landschaft besonders genannt werden sollte.

14. Für אתם, das ohne Beziehung da steht, lies חֻוֹּתָם und streiche את הבשן. Letzteres ist hier unmöglich, weil nach Num. 32, 39 ff. die Chawwoth Jair in Gilead lagen. הבשן mag aus חֻוֹּתָן einer Variante zu חותם entstanden sein.

16. תוך הנחל וגבול ist = den Fluss selbst und das über ihn sich erhebende Uferland; vgl. zu Num. 34, 6. Für וגבול ist vielleicht

ונגבולו zu lesen, da Waw wegen des Folgenden irrtümlich ausgefallen sein mag.

17. Ueber והירדן וגבול sieh die vorherg. Bemerkung.

18. Für אתכם ist unbedingt אֹתָם oder besser אַתֶּם zu lesen, da die folgende Anrede an die Stämme Ruben und Gad gerichtet ist, nicht an das gesamte Volk. Unter הארץ הזאת ist das Ostjordanland gemeint, und Subjekt zu לרשתה sind die angeredeten Stämme. Ueber חלוצים וגו׳ sieh zu Num. 31, 3 und 32, 30.

19. Nach Num. 32 erhielten die Stämme Ruben und Gad das Ostjordanland als Wohnsitze angewiesen auf ihre dringende Bitte unter Hinweisung auf ihren bedeutenden Viehstand, wofür sich die Gegend besonders eignete, nach längerem Zögern seitens Moses. Hier aber ist die Sache anders dargestellt. Hier weiss Moses Alles, man braucht ihm nichts zu sagen, wess Stammes Viehstand gross ist, und welche Landschaft für solchen Viehstand sich eignet. Darum gibt Moses die in Rede stehende Landschaft den genannten Stämmen aus freien Stücken. Auch das Aequivalent für diesen Vorteil, welches dort von den Bittstellern vorgeschlagen wird, nennt hier Moses selber. Sieh zu 1, 9.

21. אלהיכם ist kaum ursprünglich, da Josua allein angeredet wird. Das Wort fehlt in einem samaritanischen Codex.

22. Hier, wo es sich um JHVHs Kämpfen für das gesamte Volk handelt, ist לכם trotz der soweit singularischen Anrede richtig. Moses sagt לכם, nicht לנו, weil er weiss, dass er den Kampf nicht erleben wird.

24. החלות להראות passt hier durchaus nicht, denn Moses, der die vielen Wunder JHVHs in Aegypten und während der Wanderungen in der Wüste erlebt hatte, konnte jetzt unmöglich sagen, dass JHVH erst nur angefangen hatte, ihm die Grösse seiner Macht zu zeigen. Dann hält auch danach das Argument nicht stich; denn weil JHVH Moses seine grosse Macht gezeigt hatte, braucht er ihm deswegen noch nicht den Eintritt ins gelobte Land zu gestatten. Die grosse Macht JHVHs hatte ja auch das ganze vorhergehende Geschlecht geschaut, das aber dennoch in der Wüste aussterben musste, ohne das verheissene Land zu betreten. Hier muss unbedingt von etwas die Rede sein, das Moses vor dem gesamten Israel voraushatte, nicht von dem, was der Geringste aus dem Volke mit ihm teilte. Für החלות להראות ist daher הוֹאַלְתָּ לְהוֹרוֹת zu lesen. Dann ist der Sinn: es hat dir gefallen, deinen Knecht deine Grösse und deine starke Macht zu lehren, d. i. dich bei deren Kundgebung

seiner als Werkzeug zu bedienen. Das ist eine persönliche Bevorzugung, woraus Moses schliessen konnte, dass ihm der Eintritt ins gelobte Land nicht versagt werden durfte. Ueber החלות vgl. 1 Sam. 12, 22. 1 Chr. 17, 27, über להראות Ps. 45, 5 und zur Sache hier weiter unten 34, 12.

25. Hier fällt mir ein, dass der Ausdruck „das Land sehen“ wie er hier, oben 1, 35. 36. Num. 14, 23 gebraucht ist, nicht richtig erkannt worden zu sein scheint. Ich schliesse dies aus der überall wörtlichen Wiedergabe der hebräischen Wendung. An all diesen Stellen ist nach einem bekannten Gebrauch von ראה das Land sehen so viel wie: dessen Eroberung erleben und sich seines Besitzes erfreuen; vgl. die Bemerkung zu V. 27.

26. Nach Num. 27, 12—17 fügt sich Moses stillschweigend in das Urteil JHVHs, und wenn er wieder spricht, so ist's nicht über sein eigenes Schicksal, sondern zum Wohle der Gemeinde. Hier dagegen denkt Moses bei dieser Gelegenheit an das Volk gar nicht, versucht aber durch eine lange Bitte — denn auf eine solche weist רב לך hin — die aber nicht ganz zum Ausdruck kommt, sein eigenes Missgeschick abzuwenden, bis JHVH ungehalten wird und ihm „genug davon!“ zuruft. Auf die Gefahr hin, für einen schlechten Juden gehalten zu werden, muss ich gestehen, dass mir der hebräische Moses ungleich besser gefällt als der jüdische. Jeder Unbefangene muss bei einem Vergleich der beiden Darstellungen den Eindruck erhalten, dass der Moses dieses Buches seinem persönlichen Charakter nach dem ältern Moses das Wasser nicht reichen kann. Vgl. zu 1, 5.

27. Ueber וראה בעינך sieh zu Num. 20, 19. Der Ausdruck, der dem אראה in V. 25 entgegengesetzt ist, besagt so viel wie: das Land betreten und dich seines Besitzes erfreuen sollst du nicht, aber dessen blosse Ansicht sei dir gestattet.

IV.

1. אנכי מלמד kann nicht heissen ich lehre, denn ein Gesetz lehren, d. i. zu verstehen geben, was das Gesetz ist, kann nach der Ausführung zu Ex. 4, 12 nur durch הורה ausgedrückt werden. Dagegen heisst למד, mit Bezug auf ein Gesetz gebraucht, an dasselbe gewöhnen, zu dessen Beobachtung anhalten. לעשות hängt von מלמד ab; vgl. 18, 9 den Gebrauch von Kal dieses Verbums mit לעשות.

2. In dieser Warnung, die 13, 1 in etwas kürzerer Form sich wiederholt, ist zweierlei befremdend: erstens dass es überhaupt

einer Warnung vor der Hinzufügung zum göttlichen Gesetze bedarf, und zweitens dass an beiden Stellen das Hinzufügen vor dem Weglassen kommt. Die einzige Erklärung dafür ist, dass in dieser Warnung ein Protest liegt gegen die ersten Anfänge des Rabbinismus, der von dem Gesetze JHVHs wohl nur sehr wenig wegdisputierte, aber ungemein viel dazu tat. Die allzustrenge Auffassung des göttlichen Gesetzes, wie sie im Talmud so häufig ist, kommt hier in der Warnung in erster Reihe, weil sie nach dem Verlauf der Geschichte des Judentums für dasselbe von grösserer Gefahr war als die seltenere rabbinische Wegdeutung von mancher seiner Rigorositäten; vgl. Pr. 30, 6. wo der Weise es sogar nur nötig fand, vor der Hinzufügung zum göttlichen Gesetze und nicht auch vor der Weglassung von manchem davon zu warnen.

3. בבעל פעור ist soviel wie בדבר בעל פעור. Es tritt also die Person oder Sache für ihren Fall ein; vgl. zu Lev. 13, 2 und sieh hier oben zu 3, 2.

5. Für לעשות כן ist nach V. 14 לעשותכם mit subjektivem Suff. zu lesen und über die grammatische Beziehung dieses Infinitivs zu למדתי im ersten Halbvers zu V. 1 zu vergleichen. Aus eben diesem למדתי schliesst Steurnagel, dass dieser Passus ursprünglich nach der Gesetzesmitteilung stand. Nicht doch; למדתי drückt keine vergangene Handlung aus. Das Perf. bezeichnet hier, wie öfter, eine Handlung, die zu vollziehen das Subjekt sich bereit erklärt oder anschickt; vgl. Gen. 23, 11 und 13 נתתי.

6. לעיני העמים ist nicht so viel wie: in den Augen der Völker, d. i., nach ihrer Meinung. Aus sprachlichem und sachlichem Grunde kann der Ausdruck dies nicht bedeuten. Denn erstens ist „nach der Ansicht oder Meinung“ stets nur בעיני, nicht לעיני, vgl. zu 25, 3, und zweitens wäre die Beobachtung des Gesetzes, die doch tatsächlich Weisheit und Vernunft ist, danach nur als etwas dargestellt, das für Weisheit und Vernunft gehalten wird, was unmöglich die Absicht des Verfassers sein kann. לעיני העמים kann nur heissen, den Völkern in die Augen fallend, was in den Zusammenhang sehr gut passt. Durch die Beobachtung seiner guten und gerechten Gesetze wird Israel die Aufmerksamkeit der Nationen auf sich ziehen und ihnen das darauf genannte Urteil abzwingen. רק will nach Steuernagel sagen „man kann allenfalls alles an Israel auszusetzen haben, aber dies eine muss man anerkennen“. Aber ist das nicht etwas zu viel Antisemitismus für ein einziges einsilbiges Wörtchen? — רק heisst: es ist nicht anders.

7. בכל קראנו ist = so oft wir rufen; sieh die Bemerkung zu Gen. 30, 41.

13. Da man עשה ברית nicht sagen kann, so kann אשר צוה אתכם לעשות nur so viel sein wie: dem gemäss er euch zu handeln gebot. אשר steht also adverbiell im Acc. und לעשות ist absolut gebraucht.

19. Dass der Ausdruck כל העמים hier Israel ausschliesst, zeigt sowohl der Gebrauch von חלק als auch das nachdrucksvoll an der Spitze stehende ואתכם in V. 20. Wenn aber Israel ausgeschlossen ist, dann kann חלק nicht das Zuteilen der himmlischen Lichtkörper zum Zwecke der Beleuchtung ausdrücken. Aber auch von der Zuteilung der Lichter und Sterne zur göttlichen Anbetung derselben, damit diese Anbetung nachher an den Völkern als Götzendienst bestraft würde, kann hier nicht die Rede sein. Denn eine solche Handlungsweise ist JHVHs und eines Gottes überhaupt unwürdig. Auch kann חָלַק in der Bedeutung „zuteilen“ im Unterschied vom Subst. חֵלֶק, welches auch von der himmlischen Strafe des Frevlers vorkommt, nur in gutem Sinne gebraucht werden. Die Anschauung, die sich hier ausspricht, ist wie folgt. Israel soll das ausgewählte Volk werden und es für immer bleiben. Darum dürfen die andern Völker ihm an Gotteserkenntnis nicht gleichkommen. Aus diesem Grunde hat sich JHVH nur Israel unmittelbar geoffenbart; den andern Völkern dagegen offenbart er sich in seinen grössten Schöpfungen, der Sonne dem Mond und den Sternen am Himmel. Der Anblick und die Betrachtung dieser grossen Werke sollen die Heiden, die einer direkten Offenbarung nicht gewürdigt wurden, zur Verehrung und Anbetung ihres Schöpfers führten, ohne ihnen jedoch eine klare Vorstellung über ihn zu geben. Der Gedanke, dass die Betrachtung des Himmels und seiner Gestirne zur Ueberzeugung von der Existenz eines Schöpfers führt, ist auch in den Propheten ausgesprochen; vgl. Jes. 40, 26.

Zu dieser Fassung allein passt ונדחת, welcher Ausdruck nur mit Bezug auf die Anbetung der Gestirne, nicht auch mit Bezug auf die V, 16—18 aufgeführten Abbildungen gebraucht ist. Denn Niph. von נדח heisst unter anderem sich von etwas Reizendem oder Verlockendem hinreissen lassen. Das Verbum ist Ez. 34, 4. 16. von einzelnen Schafen gebraucht, die, vom fernen Anblick schönen Grases angelockt, von der Herde sich trennen und schliesslich verlaufen. Hier drückt das Verbum das Hingerissenwerden vom Grossartigen und Bezaubernden der himmlischen Gestirne, deren Anblick

dem Beschauer eine Bewunderung abzwingt, die leicht in göttliche Verehrung ausarten kann; vgl. Hi. 31, 26. 27.

20. Ueber לעם נחלה sieh die Ausführung zu Ex. 34, 9. Doch ist mir der Ausdruck an dieser Stelle, wo die Unlösbarkeit der Beziehungen zwischen JHVH und Israel nicht in Betracht kommt, sehr verdächtig. Ich vermute, der Text las für נחלה ursprünglich סגלה, was eine einzige Handschrift auch bietet.

21. על דבריכם ist späterer Zusatz, der diese Stelle mit 1, 37 und 3, 26 in Einklang bringen will. Der fragliche Ausdruck gibt sich schon durch den Plural des Nomens bei angehängtem Suff. als nicht ursprünglich zu erkennen. Denn „wegen" oder „hinsichtlich" ist gut klassisch in der Regel על דבר, und על דברי nur unter gewissen Umständen, wie zu Jer. 7, 22 und 14, 1 gezeigt werden soll. (2 K. 22, 13 gehört nicht hierher. Buhl, der s. v. דבר an jener Stelle על דברי als präpositionalen Ausdruck fasst, ist im Irrtum. Ueber die Bedeutung von דברי dort sieh zu jener Stelle). Ein Suff. aber kann על דבר, in diesem Sinne gebraucht, korrekter Weise nicht haben, gleichviel ob das Nomen im Sing oder Pl. ist.

Dieser und der folg. Vers unterbrechen nur scheinbar den Zusammenhang. Die Erinnerung an JHVHs Zorn gegen Moses und an das Verhängnis des Todes diesseits des Jordan über ihn gehören zur Warnung vor Götzendienst, insofern als sie geeignet ist keinen Heroenkultus in Israel aufkommen zu lassen. Gibt es einen grösseren, göttlichern, um sein Volk verdientern Mann als Moses? Doch dieser Moses zieht sich, gleichviel wie, die Ungnade JHVHs zu, und dieser versagt ihm das, was dem Geringsten seines Volkes vergönnt wird. Diese Erwägung genügt vollkommen, jedem Heroenkultus in Israel vorzubeugen.

23. אשר צוך יהוה kann nie und nimmer bedeuten „was dir JHVH verboten hat". Das müsste אשר לא צוך heissen. צוה hat hier seine gewöhnliche Bedeutung, und doch erhält man einen guten Sinn, wenn man כל nicht in distributivem, sondern kollektivem Sinne und gegen die Accente als st. constr. fasst. Danach wird hier gewarnt vor der Vergötterung des Inbegriffs alles dessen, was JHVH Israel geboten hat. Die Warnung vor Götzendienst fing an mit der Abbildung der Tiere, vgl. V. 16—18, ging dann V. 19 zu den Gestirnen und von da, wie wir soeben gezeigt, zum Heroenkultus über. Nun kommt die Klimax, nämlich eine Warnung vor der Vergötterung des Gesetzes. Dass diese letztere Warnung nicht unnötig war, beweist die Geschichte des Rabbinismus. Ein

einziger Ausspruch des Rabba Chajja bar Abba rechtfertigt vollkommen diese Besorgnis unseres Verfassers. Der genannte Rabbi lässt unter Hinweis auf Jer. 16, 11 Gott folgenden Wunsch äussern: o dass sie nur mich verlassen, meine Thora aber beobachtet hätten! Sieh Midrasch rabba zu Thr. Anfang der Pethichta.

26. היום ist so viel wie: im Voraus, eigentlich jetzt schon. Denn für „schon“ hat der Hebräer kein Wort. Das spätere כבר heisst nur „längst.“ In diesem sehr späten Sinne werden wir dem Ausdruck in unserem Buche noch öfter begegnen. תאבדון מעל הארץ bezeichnet nicht den Untergang im Lande, sondern das Verschwinden vom Lande und heisst: „ihr werdet euch einzeln in andere Länder begeben müssen; sieh zu 26, 5.

28. Der hier vorausgesagte Götzendienst wird ein unfreiwilliger und die notwendige Folge des Exils sein. Denn wer im Altertum in einem fremden Lande wohnte, war gezwungen, sich der Religion dieses Landes anzuschliessen; vgl. 1 Sam. 26, 19. Dies gilt, zum Teil wenigstens, auch von dem Lande Israel mit Bezug auf die darin wohnenden Fremden. Sogar nach der Zerstörung des nördlichen Reiches und der Deportierung von dessen Bewohnern, mussten die von dem König von Assyrien dahin verpflanzten Völkerschaften neben ihren eigenen Göttern auch JHVH Verehrung erweisen; vgl. 2 K. 17, 24—31. — Im zweiten Halbvers ist der fünfte Sinn nur scheinbar weggelassen; denn das Gefühl ist neben dem Gesicht durch יראון mitausgedrückt; vgl. Jes. 44, 16 ראיתי אור.

30. Man beachte hier den Gebrauch von אחרית הימים im Sinne von „ferne Zukunft“; vgl. 31, 28 Gen. 49, 1 und Num. 24, 14. Dieselbe Bedeutung hat der Ausdruck auch überall in den Propheten, und die Annahme eschatologischer Vorstellungen im A. T. hat absolut keine Begründung.

31. Nach לא ירפך sollte man ולא יעזבך erwarten; vgl. 31, 6. 8. Jos. 1, 5; die hier vorliegende Verbindung ist beispiellos und auch kaum denkbar. Ich vermute daher, dass der Text ursprünglich הוא ירפאך für לא ירפך las. Danach wäre der Sinn: er wird deine Schäden ausbessern und dich nicht zu Grunde gehen lassen.

32. לימים ist in diesem Zusammenhang rein unmöglich. Der Dichter mag wohl die Zeit reden und Belehrung geben lassen, wie dies ein einziges Mal Hi. 32, 7 geschieht; ein nüchterner prosaischer Schriftsteller aber darf dies nicht tun, und folglich darf er auch die Zeit nicht befragen lassen. Für לימים ist daher ohne den geringsten Zweifel לעמים zu lesen. Die alten Völker befragen ist so

viel wie: sich aus ihrer Geschichte belehren lassen. Dazu passt auch die adverbielle Bestimmung, namentlich die Ortsangabe durch ולמקצה השמים וגו׳ ungleich besser. ל bezeichnet sowohl bei der Zeitangabe als auch bei der Ortsangabe den casus obliquos in dem jede adverbielle Bestimmung gedacht werden muss; vgl. לבטח, לבדד, לבר und dgl. mehr. In der Sprache der Mischna können vollständige Sätze, die ihrer Natur nach adverbielle Bestimmungen sind, durch ל als solche bezeichnet werden; vgl. Aboth 2, 3, לכשאפנה wenn ich Musse haben werde, und den häufigen Ausdruck לכשיבא אליהו wenn der Prophet Elias kommen wird. Dasselbe geschieht auch im aram. Dialekt der Gemara; vgl. Sabbath 4a לכי תיכול עלה כורא דמלחא wenn du darüber einen Scheffel Salz verzehrt hast.

34. נסה scheint hier nicht „prüfen“ zu heissen, sondern wagen, sich unterstehen. Demgemäss würde auch מסת so viel sein wie Wagnisse.

35. לדעת וגו׳ ist nicht Absichtssatz, sondern der Infinitiv bildet das Objekt zum vorherg. Verbum; vgl. zu Ex. 25, 40. Das Ganze aber ist nicht auf die vorher genannten Wunder in Aegypten zu beziehen, sondern als Uebergang zu der darauf folgenden Rede über die Art der Offenbarung am Sinai zu fassen. An der Art jener sichtbaren Offenbarung JHVHs konnte Israel erkennen, dass er allein Gott ist.

36. Da nach dem zweiten Halbvers das Feuer auf der Erde war und die Worte JHVHs aus dem Feuer gehört wurden, so kann mit קלו im ersten nur der Donner gemeint sein; vgl. Ex. 19, 16. Wenn ליסרך richtig überliefert und nicht vielmehr nach Ex. 20, 20 לנסתך dafür zu lesen ist, bedeutet es: um dir für den Empfang der Lehre die Stimmung zu geben.

37. Für בזרעו אחריו, das zu dem vorherg. אבתיך nicht passt, lesen alle Neuern nach LXX und Sam. בזרעם אחריהם. Allein die Textverderbnis ist hier offenbar grösser und die Lesart der genannten Versionen nichts als wohlfeile Emendation. Für ויבחר בזרעו אחריו las wohl der Text ursprünglich ויפדך בִּזְרוֹעוֹ = und er befreite dich mit seinem Arm; vgl. Ps. 77, 16. Die Korruption begann beim Verbum, worauf dann das Nomen anders gesprochen werden musste, und die geänderte Aussprache hatte den Zusatz von אחריו zur notwendigen Folge.

38. כיום הזה kann nur auf den Tag einer vollendeten Tatsache hinweisen; vgl. zu Gen. 25, 31. Möglich, dass man bei diesem Hinweis an die soweit schon zu Stande gekommene Eroberung der

Landschaften diesseits des Jordans zu denken hat; wahrscheinlicher aber ist es, dass der Verfasser hier wiederum aus der Rolle fällt: vgl. 2, 12b.

39. Der Ausdruck השבת אל לבבך erklärt sich nach einer frühern Ausführung, wonach שוב das Gelangen an den gehörigen Ort ausdrückt; vgl. Pr. 19, 24, wo Hiph. dieses Verbums von der Hand gebraucht ist, die man mit dem Bissen zum Munde führt.

40. Mit כל הימים am Schlusse wissen die Ausleger nicht wohin und verbinden den Ausdruck mit dem Satze ולמען תאריך ימים וגו, den sie übersetzen „und dass du alle Zeit lange lebest in dem Lande.“ Aber abgesehen davon, dass diese Verbindung sprachlich unmöglich ist, handelt dieser Satz nur vom langen Verbleiben im Heimatlande, nicht vom langen Leben überhaupt; vgl. zu 5, 30. כל הימים ist nach einer frühern Bemerkung, wonach die Fortdauer der Folgen einer Handlung der Zeit nach in derselben Weise bestimmt werden kann wie die der Handlung selbst, Zeitangabe zum Relativsatz, und diese Zeitangabe entspricht dem תאריך ימים im vorherg. Satze. Der Sinn des Ganzen ist danach der: und damit du recht lange verbleibst im Lande, das dir JHVH, dein Gott, für immer und ewig geben will. Mit andern Worten, wenn Israel einmal aus seinem Lande vertrieben und ins Exil weggeführt werden sollte, so wird es seine eigene Schuld sein, nicht JHVHs, der ihm dieses Land unter Bedingung des Gehorsams für alle Zeit gegeben hat.

44. Für וזאת las wohl der Text ursprünglihh זאת, welches LXX und zwei hebr. Handschriften auch bieten. Das Ganze von hier an bis zum Schluss des Kapitels bildet die Ueberschrift zu den darauf folgenden Gesetzen. In dieser Gesetzesmitteilung sind zwei Berichte verquickt. Nach dem einen Berichte sind die folgenden Gesetze am Horeb oder gleich nach dem Aufbruch vom Horeb, nach dem andern aber erst im Ostjordenlande mitgeteilt; vgl. zu V. 45. 46 und 5, 3.

45. בצאתם ממצרים kann nur heissen kurz nach ihrem Auszug aus Aegypten, d. i., am Horeb oder nicht lange darauf.

46. Hier ist בצאתם ממצרים, welches zu der Ortsangabe unmittelbar vorher nicht passt, späterer Zusatz, der dem andern Berichte, wonach diese Gesetzesmitteilung gleich nach dem Auszug aus Aegypten stattfand, gerecht werden will.

V.

1. Man beachte hier und auch im Folgenden die Abwechslung von singularischer und pluralischer Anrede. Diese Abwechslung ist die Folge der Verarbeitung zweier verschiedener Berichte; vgl. zu 4, 44. ולמדתם אתם ist = und macht euch mit ihnen vertraut; vgl. zu 4, 1.

3. Die hier ausgesprochene Behauptung setzt voraus, dass Moses die Generation anredet, welche die Offenbarung am Horeb erlebt hatten, nicht die ihr folgende Generation.

4. פנים בפנים ist in Widerspruch mit V. 5 wonach Moses die Worte JHVHs Israel übermittelte; vgl. zu Ex. 33. 11.

5. Nach Ex. 19, 12 war es dem Volke bei Todesstrafe verboten, dem Berge während die Offenbarung vor sich ging nahe zu kommen. Unsere Darstellung dagegen kennt ein solches Verbot nicht. Das Volk bestieg nur den Berg nicht, weil es sich vor dem Feuer fürchtete.

6. Ueber den Sinn von בית עבדים vgl. die Bemerkung zu Ex. 13, 3.

7. Ueber אלהים אחרים sieh die Ausführung zu Ex. 20, 3.

8. Für כל ist nach Sam., LXX und sehr vielen hebräischen Handschriften וכל zu lesen und Ex. 20, 4 zu vergleichen.

9. Ueber die Beschränkung der Heimsuchung der väterlichen Sünden an den Kindern sieh zu Ex. 20, 5.

12. Der erste Halbvers ist = שמור לקדש את יום השבת, denn die Konstruktion ist im Wesentlichen dieselbe wie Gen. 1, 4. Ueber שמר c. Inf. mit ל vgl. zu Num. 23, 12. Für שמור heisst es Ex. 20, 8 זכור. Hier, wo der Sabbath nach der darauf folg. Motivierung nicht ein Gedächtnistag ist, sondern einen praktischen Zweck für die Gegenwart hat, wäre זכור falsch; sieh zur letzten Stelle.

15. Hierzu bemerkt Steuernagel: „diese Ruhe soll man dem Knecht gönnen, weil man JHVH zum Dank dafür verpflichtet ist, dass er sich der geknechteten Israeliten angenommen hat." Welche Logik! Nicht doch. Hier kommt hauptsächlich die Knechtschaft in Betracht, und die Befreiung daraus ist nur notwendiger Weise nebenbei erwähnt, weil die Erinnerung bei der Knechtschaft füglich nicht stehen bleiben kann. Die Israeliten sollen ihren Knechten

diese Ruhe gönnen, weil sie aus eigener Erfahrung in der Knechtschaft wissen, was es ist, als Sklave die Woche über ohne Rast zu arbeiten; vgl. die Motivierung des Gebotes der Liebe gegen den Fremden 10, 19. Lev. 19, 34 und besonders Ex. 23, 9.

16. על האדמה ist Komplement auch zu יאריכן ימיך, denn hier kommt nur das lange Verbleiben im Heimatlande in glücklichen Verhältnissen, nicht das lange Leben überhaupt in Betracht. Für יאריכן ist יַאֲרִכֻן zu lesen und zu Ex. 20, 12 zu vergleichen.

17. Ueber den Sinn des Schlusssatzes sieh zu Ex. 20, 16.

18. Ueber תתאוה vgl. die Bemerkung zu Gen. 4, 1.

19. את הדברים האלה ist = nur diese Worte. Ueber die Weglassung von „nur“ vgl. Gen. 32, 11. Hier kann das beschränkende Wörtchen wegen des folg. ולא יסף um so eher entbehrt werden.

22. Die hier geäusserte Furcht ist mit der V. 21b ausgesprochenen Erfahrung sehr gut verträglich. Der Grund, warum die Israeliten sich fürchteten, JHVH weiter zu hören, war nicht die göttliche Natur JHVHs an sich, die bei dessen augenblicklichem oder längerem Verkehr mit einem Sterblichen auf diesen dieselbe physische Wirkung haben muss. Was sie fürchteten, war das Feuer, womit sich JHVH beim Reden mit ihnen umgab. Feuer kann man wohl einen einzigen Augenblick ertragen, aber nicht längere Zeit, vgl. V. 23 מדבר מתוך האש.

24. Für ואת תדבר ist ואתה דַבֵּר zu lesen und קרב אתה an der Spitze des ersten Halbverses zu vergleichen.

25. Die Verbindung von קול mit דבר, die in den Propheten nicht vorkommt, scheint mir der spätern Sprache anzugehören; vgl. Ps. 103, 20 und Dan. 10, 9. Es ist jedoch möglich, dass unser Verfasser hier auf קול einen besondern Nachdruck legt und darunter das verstanden wissen will, was wir Ton nennen. Danach wäre es der ernste Ton der Worte, der JHVH besonders gefiel. היטיבו כל אשר דברו ist so viel wie: sie haben ganz wohl gesprochen. Der Hebräer kann dies nicht anders ausdrücken; sieh die Schlussbemerkung zu 27, 1.

26. לבבם fassen manche der Neuern in der Bedeutung von Gesinnung und verbinden כל הימים mit והיה. Aber danach würde die Zeitangabe, um Zweideutigkeit zu vermeiden, vor ליראה אתי stehen. Auch kommt dabei להם nicht zur Geltung. Steuernagel übersetzt מי יתן והיה לבבם זה: ach, wenn doch ihr Herz ebenso wäre. Als ob die Textworte dafür hebräisch wären! Denn es müsste danach mindestens זה לבבם statt לבבם זה heissen. Den Rest dieses

Verses schreibt der geistreiche Textanalytiker einer andern Quelle zu. Allein לעולם am Schlusse des zweiten Halbverses entspricht offenbar dem כל הימים am Schlusse des ersten; folglich muss das Ganze von einer Hand herrühren. לבבם זה kann nur heissen ihr Herz wie es augenblicklich ist. Gemeint ist der durch die unmittelbare Offenbarung JHVHs hervorgebrachte Eindruck in seiner Frische und Wirksamkeit. היה c. Inf. mit ל wiederum heisst, wie öfter, zu etwas dienen; vgl. besonders zu Num. 31, 16, denn die Konstruktion ist hier ganz dieselbe wie dort. Danach ergibt sich der Sinn des Ganzen wie folgt: ach, wenn der tiefe Eindruck, den sie jetzt erhalten haben, sie dazu führte, dass sie mich fürchteten u. s. w. Ueber זה ohne Artikel, der Beziehnung auf ein Nomen mit Suff. ungeachtet, sieh zu Gen. 24, 8.

27. Da die Israeliten die Gebote JHVHs nicht weiter direkt von ihm, sondern durch Moses hören sollen, erhalten sie jetzt den Befehl, in ihre Zelte zurückzukehren. לכם fehlt in zwei Handschriften. Tatsächlich ist der sogenannte Dat. commod. bei שוב äusserst selten. Ich weiss kein anderes Beispiel als Num. 22, 34. In Anbetracht dessen liest man vielleicht besser ולכו für לכם.

30. Man beachte hier תחיון neben והארכתם ימים, weil letzerer Ausdruck bei folgendem בארץ nur auf das Verbleiben im Heimatlande, nicht auf das Leben überhaupt Bezug hat.

VI.

1. Sehr auffallend ist וזאת als Subjekt, während das Prädikat aus drei Substantiven besteht. Trotz der Ungleichartigkeit der Begriffe der letzteren wäre, selbst wenn direkt auf sie hingewiesen würde, ואלה besser hebräisch; vgl. zu Gen. 38, 25. Im zweiten Halbvers ist am Ende etwas ausgefallen; sieh die Schlussbemerkung zu V. 3.

2. Für יארכן ist hier entschieden יַאֲרִכֻן zu sprechen und zu Ex. 20, 12 zu vergleichen.

3. ושמעת ist an dieser Stelle nicht vom blossen Hören gebraucht, sondern heisst „so sieh zu, dass du sie inne hast". Denn, wie schon früher bemerkt, bezeichnet למד, welches in diesem Buche und auch am Eingang unseres Abschnittes mit Bezug auf das Gesetz gebraucht ist, nicht den blossen Vortrag des Gesetzes, sondern dessen Einprägung. Demgemäss ist aber auch das folgende ושמרת לעשות nicht wie sonst zu verstehen, sondern heisst: und behalte sie im Gedächtnis, um danach zu handeln. Ueber diese Bedeutung von

שמר vgl. Gen. 37, 11. Am Schlusse wird ארץ זבת חלב ודבש, das sich in die Konstruktion nicht fügen will, von manchen Auslegern einfach getilgt, was aber ein willkürliches Verfahren ist. Andere, welche die Worte beibehalten, lesen davor nach LXX לתת לך. Aber LXX haben hier wohl bloss geraten, und ihr Zusatz hilft auch nicht viel, weil der Sinn des Relativsatz dadurch beeinträchtigt wird. Mir scheint, dass die fraglichen vier Worte ursprünglich den Schluss von V. 1 bildeten, vgl. 26, 15. 27, 3 und besonders Lev. 20, 24, und wurden von dort irgendwie hierher verschlagen.

4. יהוה אלהינו יהוה אחד ist = JHVH ist unser Gott, JHVH allein. Der Satz hat also nicht Bezug auf JHVHs Einheit, schliesst auch die Existenz anderer Götter nicht aus, sondern hat lediglich den Zweck, die Verehrung anderer Götter neben JHVH zu verbieten. Nur dazu allein passt die kurz darauf folgende Warnung vor Götzendienst. Diejenigen, die gegen diese Fassung einwenden, dass es danach לבדו statt אחד heissen müsste, vergessen dass לבד, wie das ל darin zeigt im Accusativ steht, weswegen es gut klassisch nur in einem Verbalsatz gebraucht wird. In einem Nominalsatz wo nichts da ist, von dem ein adverbieller Acc. abhängen könnte, ist der Gebrauch von לבד eigentlich unkorrekt. Darum tritt hier notwendiger Weise אחד dafür ein; vgl. 1 Chr. 29, 1.

6. הדברים האלה weist hin auf das vorhergehende Gebot, JHVH allein zu verehren und mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele zu lieben. Nur auf dieses verhältnismässig kurze Gebot, nicht auf die vielen in unserem Buche enthaltenen Gesetze passen die Bilder in V. 8 und 11, 18; vgl. zu Ex. 13, 9.

7. ושננתם pflegt man zu übersetzen „und schärfe sie ein“, weil שנן in Kal schärfen heisst. Aber man lässt sich bei dieser Fassung vom Geiste der deutschen Muttersprache verführen; denn nach hebräischer Sprechweise hat „einschärfen“ mit „schärfen“ nichts zu tun. ושננתם לבניך ist so viel wie: und du sollst sie deinen Kindern zur Lebensregel — arab. سُنَّة — machen; vgl. K. zu Ps. 73, 21. לבניך ist Komplement auch zu ודברת בם. Ueber ובלכתך בדרך sieh zu 11, 19.

8. Ueber טטפת sieh die Bemerkung zu Ex. 13, 16.

9. Für ובשעריך liest man viel besser ושעריך, wobei dieses wie das vorherg. Nomen von מזוזת abhängt. Das Ganze ist natürlich nur Bild. Die Israeliten sollen das Gebot JHVHs, ihn allein als Gott zu verehren und zu lieben, stets vor Augen haben wie eine

an den Tür- und Torpfosten angebrachte Aufschrift, die man beim Ein- und Ausgehen beachten muss; vgl. zu Ex. 21, 6.

10. Verbinde לתת לך gegen die Accente mit dem Folgenden. Dann ist הארץ Objekt zu נשבע und הארץ אשר נשבע so viel wie das Land, das er zugeschworen hat. לתת וגו׳ aber hängt bei diesem Arragement von יביאך ab. JHVH bringt die Israeliten nach dem den Vätern verheissenen Lande, um ihnen daselbst Städte u. s. w. zu geben; vgl. V. 23. Zu dieser Fassung zwingt der Umstand, dass die Verheissung JHVHs an die Väter, so weit das verheissene Land in Betracht kommt, immer nur allgemein gehalten und darin niemals von grossen und guten Städten w. s. w. die Rede ist.

11. Da טוב nach einer früheren Bemerkung st. absol. nicht sein kann, so muss man entweder טֹוב dafür sprechen oder, wenn man die überlieferte Aussprache des Wortes beibehalten will, אשר nicht auf בתים, sondern auf טוב beziehen, welches dann nach einem bekannten hebräischen Sprachgesetz im st. constr. mit dem folgenden Relativsatz verbunden werden kann. In jedem Falle aber muss אשר als im adverbiellen Acc. stehend gefasst werden und der Sinn des Ganzen ist: und Häuser voll von allerlei Gut, womit du sie nicht gefüllt hast.

12. Hinter יהוה lesen Sam. und sehr viele hebräische Handschriften noch אלהיך, was herzustellen ist.

13. ובשמו תשבע ist bildlich zu verstehen. Gemeint ist: er soll dir das Höchste und Teuerste sein; vgl. den Schwur beim Landesherrn in einer Anrede an einen andern. Gen. 42, 15.

15. Das Weilen JHVHs in der Mitte Israels wird hier so angesehen, als geschähe es aus Eifersucht, ungefähr wie man sich hütet, seine Gattin, der man nicht recht traut, aus dem Auge zu lassen. JHVHs Gegenwart unter den Israeliten macht aber die Sache für sie schlimmer, wenn sie sich einer Untreue gegen ihn zu Schulden kommen lassen; vgl. Ex. 33, 3 und 5.

19. מפניך ist hier, wie überall in Verbindung mit einem Verbum des Vertreibens oder des Vertilgens, = um dir Platz zu machen.

21. Die Befreiung aus Aegypten soll den nach Auskunft über die Verpflichtung des Gesetzes fragenden Kindern als der Akt genannt werden, wodurch JHVH Israels Gott geworden ist und sich das Recht erworben hat, ihm Gesetze vorzuschreiben.

23. למען הביא אתנו heisst: um uns so weit zu bringen d. i., um uns genügend vorzubereiten. Gleich nach seinem Auszug aus Aegypten waren die Israeliten ein Haufen freigelassener Sklaven

und unfähig ein Volk zu bilden. Ehe JHVH ihnen das gelobte Land geben konnte, mussten die Israeliten dafür vorbereitet und herangebildet werden, und dies geschah durch die Gesetze JHVHs, die er ihnen vorerst gab. Die Ausdrucksweise ist hier gewählt, um den Kontrast zwischen הביא und הוציא zu erzielen.

24. Für לחיתנו ist entschieden לְחַיֹּתֵנוּ als Kal zu sprechen und 5, 30 und 8, 1 zu vergleichen.

25. Hier begegnen wir zum ersten Mal wieder die zu Ex. 29, 27 erörterte Konstruktion, die wir in Ermangelung eines treffendern Ausdrucks Chiasmus nennen wollen. Denn כאשר צונו ist mit נשמר לעשות und לפני יהוה mit צדקה zu verbinden. צדקה לפני יהוה heisst ein Verdienst bei JHVH. Ueber diese Bedeutung von צדקה vgl. zu Gen. 15, 6 und über dessen Verbindung mit לפני יהוה sieh hier weiter unten 24, 13 und zu Gen. 30, 33. Auch das Vorkommen dieser sonst nur poetischen Redefigur im Pentateuch kann sich nur daraus erklären, dass dessen Urquellen Dichtungen waren; vgl. zu 2, 25.

VII.

1. Wegen der unmittelbar vorher genannten Zahl der zu vertreibenden Völker kann רבים beide Mal nur grosse oder zahlreiche heissen, nicht viele.

2. כרת ברית לפ׳ ist = in deditionem accipere, und חנן bezeichnet hier das, was englisch „to give quarter“ ausgedrückt wird.

4. Das Subjekt zu יסיר ist aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Die Verschwägerung mit den Bewohnern Kanaans würde zum Götzendienst führen und darum muss sie unterlassen werden. Der Nationalstolz, der zur Zeit Esras gegen die Verschwägerung mit andern Völkern sich sträubte, wirkt hier noch nicht mit. Für מאחרי welches in eine Rede Moses nicht passt, ist wohl מאחריו zu lesen, da Waw wegen des folgenden weggefallen sein mag. Für ועבדו spricht man ungleich besser וְעִבְּדוּ mit auf בנך bezüglichen Suff. Das Subjekt teilt dieses Verb mit יסיר. Ueber Piel von עבד vgl. den Gebrauch von Pual 21, 3 und Jes. 14, 3.

5. Wegen des Befehls, sie zu verbrennen, braucht פסילים hier noch nicht hölzerne Bilder zu bezeichnen, wie manche Erklärer den Ausdruck fassen; vgl. 9, 21, wonach Moses das goldne Kalb verbrannte. Verbrennen ist mitunter so viel wie irgendwie vernichten.

6. קדוש hat hier keine tief religiöse Bedeutung. קדוש ליהוה heisst nichts mehr als ausschliesslich JHVHs Eigentum; vgl. zu Num. 18, 10.

9. הנאמן heisst hier nicht einer, auf den man sich verlassen kann, weil er seine Zusagen hält, sondern einer, der beständig und unvergänglich ist; vgl. 2 Sam. 7, 16 und sieh K. zu Ps. 89, 6. JHVHs Zuverlässigkeit kann in diesem Zusammenhang nicht besonders in Betracht kommen; dagegen ist es ganz natürlich, dass, wo von einer ins tausendste Geschlecht bewahrten Huld die Rede ist, die Unvergänglichkeit dessen, von dem diese Huld kommt, hervorgehoben werden muss.

10. אל־פניו heisst nicht an seiner Person, wie der Ausdruck gewöhnlich gefasst wird, denn der Gebrauch von פנים in der Bedeutung „Person" beschränkt sich auf JHVH und sterbliche Grosse, während hier von den Feinden JHVHs im Allgemeinen die Rede ist. אל פניו heisst sofort, sobald als möglich. Diese Bedeutung ergibt sich hier deutlich aus dem Gegensatz von לא יאחר im zweiten Halbvers. Wie der Ausdruck zu dieser Bedeutung kommt, ist eine Frage, die mit Bestimmtheit nicht beantwortet werden kann. Vielleicht heisst אל פניו eigentlich während sein Antlitz noch zugekehrt ist, d. i., ehe er sich umdreht, daher sofort; vgl. zu Hi. 1, 11 und 2, 5.

15. Ueber והסיר, welches so viel besagt wie das folgende לא ישימם, vgl. die Ausführung zu Gen. 38, 23.

16. Der Satz ולא תעבר וגו׳ hängt von ולא תחוס ab, und auf dieses letztere oder vielmehr auf den Begriff des Verbums ohne Negation bezieht sich auch הוא. Der Sinn des Ganzen ist danach der: Verschone sie nicht, so wirst du nicht Gefahr laufen, ihren Göttern zu dienen, denn darin — in ihrer Verschonung — läge eine solche Gefahr für dich. Dass die Verschonung der besiegten Knaaniter und ihre teilweise Belassung im Lande die Israeliten zu ihrem Götzendienst führen könnten, ist auch Ex. 23, 32 und 33 deutlich ausgesprochen.

19. אשר הוציאך, sagt Steuernagel erklärend, heisst eigentlich „von denen gilt: er hat dich durch sie herausgeführt". Das ist aber mehr als eine harmlose Pedanterie, denn die Behauptung ist falsch. Es gibt hier nichts Eigentliches und Uneigentliches. אשר steht im instrumentalen Acc., und der Relativsatz heisst einfach: womit dich JHVH dein Gott befreit hat.

20. Ueber die Bedeutung von צרעה wie auch über die eigentümliche Vorstellung über JHVH, die sich in V. 20—22 ausspricht, sieh zu Ex. 23, 28.

21. מעט מעט übersetzt man gewöhnlich allmählich, was in diesem Zusammenhang dem Sinne nach wohl richtig ist. Eigentlich aber heisst der Ausdruck, der distributiv zu fassen ist: in lauter kleinen Partien.

23. Für והמם lies וְהָמַם, von המם, und vgl. Ex. 23, 27. Nach ונתנם braucht das Suff. bei diesem Verbum nicht wiederholt zu werden. Ein Verbum הום, von dem der fragliche Ausdruck Perf. mit Suff. der dritten Pers. Pl. wäre, kennt die Sprache nicht. In all den Fällen, wo sich ein solches Verbum scheinbar findet, liegt eine falsche Punktation vor; vgl. zu 1 Sam. 4, 5. Ruth 1, 19 und besonders zu 1 K. 1, 45.

26. Das Suff. in כמהו stimmt im Genus mit dem Prädikat, חרם, statt mit dem Subjekt, תעבה, überein, und in Folge dessen sind auch im zweiten Halbvers die Suff. und das persönliche Fürwort masc.

VIII.

1. למען תחיון ורביתם ist gesagt im Hinblick auf das Schicksal der vorhergehenden Generation, die JHVH vorzeitig in der Wüste hatte aussterben lassen, wodurch die Zahl der Israeliten im gegenwärtigen Geschlecht verhältnismässig gering wurde.

2. Das Kethib מִצְוֺתו ist das einzig Richtige. Der Pl. könnte nur die folgende Gesetzesmitteilungen bezeichnen, von denen hier aber die Rede nicht sein kann. Denn nach dem Ausdruck זה ארבעים שנה hier und V. 4 zu urteilen fanden die folgenden Gesetzesmitteilungen erst am Ende der Wanderungen in der Wüste statt; somit konnte aber während der Wanderung der Gehorsam gegen noch nicht gegebene Gesetze nicht erprobt werden. Dagegen fällt diese Inkongruenz weg bei der Lesart מצותו = irgend etwas, das er befehlen mag.

3. מוצא פי יהוה heisst nicht das Wort JHVHs, denn das Wort ist stets nur מוצא שפתים, nicht מוצא פה, vgl. 23, 24. Num. 30, 13. Jer. 17, 16 und Ps. 89, 35. Ausserdem heisst חיה hier ein Leben fristen, und dazu gehört etwas konkreteres als ein Wort. Der Ausdruck bezeichnet das, was auf JHVHs Befehl entsteht, gleichsam daraus erwächst und insofern dem Brot entgegengesetzt ist, das aus der Erde hervorgebracht wird; vgl. Ps. 104, 14.

4. Ueber Konstruktion und Sinn des ersten Satzes vgl. zu 29, 4.

8. Ueber den Sing. bei den hier aufgeführten Pflanzennamen vgl. zu Ex. 9, 31. זית שמן ist keine hebräische Verbindung. Die übliche Erklärung, wonach der zusammengesetzte Ausdruck die das feine Oel gebende Olive bezeichnet, im Unterschied von der geringwertiges Oel gebenden wilden Olive, ist aus der Luft gegriffen. Denn שמן heisst einfach Oel, nicht feines Oel. Ich vermute, dass der Text für זית שמן ursprünglich זבת חלב hatte. Nachdem aus dem ersten Worte זית geworden, wurde, diesem gemäss, auch חלב in שמן abgeändert.

10. וברכת ist = und du wirst danken. Doch kommt hier, wie öfters in den Psalmen, nur der glückliche und erfreuliche Zustand, der Grund zur Dankbbarkeit gegen JHVH ist, nicht die wirkliche Kundgebung der Dankbarkeit in Betracht. Mit einer Voraussetzung der Betätigung solcher Dankbarkeit gegen JHVH verträgt sich nicht die gleich darauf folgende Ermahnung, ihn nicht zu vergessen. וברכת וגו׳ heisst also eigentlich „und du wirst Grund haben, JHVH zu danken.“ Die Erklärung, die aus dem zweiten Halbvers den Nachsatz macht, als liege hier eine Einschärfung vor, JHVH zu preisen, ist grundfalsch. Der Nachsatz fängt erst mit dem folgenden Verse an.

15. אשר אין מים ist = ein Ort, wo es kein Wasser gab. Dieser Relativsatz ist Glosse zu צמאון und daher zu streichen.

18. Die Konstruktion im ersten Halbvers ist dieselbe wie Gen. 1, 4 und der Sinn der: bedenke vielmehr, dass JHVH, dein Gott, es ist, der dir Kraft gab u. s. w.

19. היום ist hier so viel wie: im Voraus; vgl. zu 4, 26.

30. Der Vergleich ist hier in folgender Weise zu verstehen: wie JHVH jetzt diese sündigen Völker vertilgt, um euch Platz zu machen, so wird er euch für euern Ungehorsam vertilgen, um andern Völkern euer Land zum Wohnsitz zu geben.

IX.

2. Waw in ואתה ist begründend, sonst würde es statt dessen ואשר אתה heissen. Die Israeliten wissen von den Anakitern, denn sie haben durch die Kundschafter von ihnen gehört; vgl. 1, 28.

3. היום im Sinne von „im Voraus“ ist dem בהדף וגו׳ im folg. Verse entgegengesetzt. מהר bringt unsere Stelle nicht in Widerspruch zu 7, 22. Denn der Ausdruck heisst hier nicht schnell,

sondern leicht, und was leicht geschieht, braucht noch lange nicht schnell zu geschehen. Ueber diese sehr späte Bedeutung von מהר vgl. Eccl. 4, 12 במהרה.

4. בצדקתי ist = wegen meines Verdienstes; vgl. zu 6, 25. הביאני לרשת ist = er hat mich in den Stand gesetzt, Besitz zu ergreifen; vgl. zu V. 5. Am Schlusse ist מפניך wegen der direkten Rede unmöglich richtig. Es ist dafür, dem vorherg. הביאני entsprechend, מפנַי zu lesen und die folg. Bemerkuug zu vergleichen.

5. Hier ist כי unmittelbar vor לא ausgefallen; vgl. 7, 7. In dem ausgefallenen Wörtchen hatte der Abschreiber das winzige Jod übersehen, worauf nichts übrig blieb, als das verwaiste Kaph zum Schlusswort des vorhergehenden Verses zu schlagen. Sonach wurde hier und dort der Text verderbt. צדקה ist hier wie V. 4 zu verstehen, auch אתה בא לרשת ist = du bist im Stande, Besitz zu ergreifen. Eigentlich heisst בוא, mit ל konstruiert, sich zu etwas anschicken, vgl. zu Gen. 23, 2; weil man sich aber vernünftiger Weise nur das zu tun anschickt, wofür man die Qualifikation hat, heisst der Ausdruck auch im Stande sein. Vom Hinkommen nach dem Lande behufs der Eroberung müsste es heissen אתה בא אל ארצם לרשתה. Das am Anfang des Verses herzustellende כי ist begründend, das im zweiten Halbvers aber heisst sondern.

7. Ueber die Verbindung von מן mit ל sieh die Schlussbemerkung zu 4, 32.

9. Streiche den Satz לחם לא אכלתי וגו׳, der hier aus V. 18 eingedrungen ist. Dort, wo Moses vor JHVH im Gebet sich windet, ist das Fasten am Platze, vgl. Esra 9, 5, nicht hier. Es ist auch nicht wahrscheinlich, dass der Verfasser den armen, dazumal beinahe hundert Jahre alten Moses zweimal kurz hinter einander je vierzig Tage hat fasten lassen. Ueber die Länge dieses ersten Aufenthalts Moses auf dem Berge vgl. zu Ex. 24, 18. Danach setzt aber unser Stück die Anfertigung der Stiftshütte in der Wüste voraus.

10. Ueber den Sinn von באצבע אלהים vgl. die Ausführung zu Ex. 8, 15.

12. Für צויתם ist צוִּיתָם zu sprechen und Moses als Subjekt des Verbums zu fassen; vgl. zu Ex. 32, 8.

14. הרף ממני, wofür in der Parallelstelle Ex. 32, 10 הניחה לי steht, heisst, lass mich in Ruhe. Dies ist gesagt mit Bezug auf die Tafeln, auf die Moses wartete. JHVH, der die Israeliten zu vernichten gedenkt, will jetzt dic Sache mit den Tafeln, wofür augenblicklich keine Verwendung mehr zu sein scheint, fallen lassen.

17. Mit ואתפש ונו׳ will Moses sagen, dass er nicht die Tafeln einfach fallen liess, sondern sie mit beiden Händen ergriff und mächtig wegschleuderte, dass sie zerschellten.

18. Dass Hithp. von נפל höchst wahrscheinlich nicht im Gebrauch war, ist bereits zu Gen. 43, 18 bemerkt worden. Hier ist wohl ואתפלל für ואתנפל zu lesen. Ueber התפלל לפני vgl. Neh. 1, 4. Zur vorgeschlagenen Lesart passt auch על כל ונו׳ ungleich besser. Aber die ganze Partie von hier ab bis zum Ende von V. 25 scheint durch mehrere Hände gegangen zu sein und auf diesem Gange stark gelitten zu haben. Denn כראשנה ist hier ebenso unverständlich wie בפעם ההיא im folgenden Verse, da in diesem Buche so weit nirgends gesagt ist, dass Moses bei einer vorigen Gelegenheit zu JHVH gebetet oder sich vor ihm niedergeworfen hätte. Ferner unterbrechen dieser und die folg. zwei Verse den Zusammenhang zwischen V. 17 und V. 21.

21. Hier wird das goldene Kalb zerstampft und in den Fluss versenkt. Nach Ex. 32, 20 dagegen wurde daraus eine Art Ordalwasser zur Feststellung der des Götzendienstes Schuldigen bereitet; vgl. zu jener Stelle. Die Darstellung hier ist später als jene. Denn später war die Ansicht über die Verderblichkeit der Götzen viel strenger. Für unsern Bearbeiter oder vielmehr unsere Bearbeiter gilt ein Götze mit allem, was daran ist, als חרם, und wer sich ihn auch nur als Wertgegenstand aneignet, verfällt selber dem חרם; vgl. 7, 26. Unter solchen Umständen durfte mit dem goldenen Kalbe, nachdem es angebetet worden war, nicht einmal die Probe am Volke vorgenommen werden, wogegen die ältere Tradition nichts einzuwenden hatte.

23. Streiche אתכם, das in zwei guten Handschriften fehlt, dann lies וִרְאוּ für ורשו und vgl. Num. 13, 2. 18a und 26a. JHVH hat nie von Kades-Barnea aus das ganze Volk gesandt, von dem verheissenen Lande Besitz zu ergreifen, wohl aber hat er von dort Männer entsendet, es auszukundschaften. Das Objekt zu בשלח sind die Kundschafter, die aber nicht genannt sind.

25. Auch hier ist im ersten Halbvers zu Anfang ואתפלל und am Ende התפללתי zu lesen. Was Moses hier von sich erzählt, kann sich dem Zusammenhang nach nur auf die durch den Bericht der Kundschafter entstandene Rebellion beziehen; vgl. V. 26—28 mit Num. 14, 13—16, in der Parallelstelle ist jedoch von einem vierzigtägigen Beten oder Sichniederwerfen vor JHVH nicht die Rede.

28. Moses spielt hier den letzten Trumpf aus, indem er JHVH an die Folgen erinnert, die Israels Vertilgung für ihn haben würde. Zu einem ähnlichen Mittel wird im A. T., besonders in den Psalmen, sehr oft gegriffen. Denn hierher gehören auch die Fragen „wer lobsingt dir im Scheol? Ps. 66 „warum sollen die Heiden sagen, wo ist ihr Gott?“ Ps. 79, 10, und was willst du dann für deinen grossen Namen tun? Jos. 7, 9. In allen diesen Fällen wird JHVH daran erinnert, dass wenn er dies oder jenes tun sollte, sein eigener Ruhm darunter leiden würde. Dass JHVH auf dieses Argument etwas gibt, erfahren wir daraus, dass er es selber anwendet; vgl. 32, 27 und Jes. 48, 9. 11.

X.

1. Ueber den Befehl JHVHs betreffend die Tafeln sieh zu Ex. 34, 1 und über die Bescheidenheit der hier angeordneten hölzernen Lade zu Ex. 20, 23. Der hier gegebene Befehl, für die Tafeln eine Lade anzufertigen, ist mit dem Zerbrechen der ersten Tafeln in Verbindung zu bringen, sodass er virtuell einem Verbote, die neuen Tafeln zu zerbrechen, gleichkommt.

3. Sieh die vorherg. Bemerkung. JHVHs Wink wohl verstehend, fertigt Moses zuerst die Lade an und dann die Tafeln, damit letztere gleich nach ihrer Anfertigung wohl verwahrt werden können, dass ihnen nichts passiert.

8. שבט הלוי umfasst hier sicherlich auch die Priester, vgl. das folg. לברך בשמו, und möglicher Weise will der Verfasser unter dem Ausdruck nichts anderes als die Priester verstanden wissen. In letzterem Falle würde dieser Passus von Leviten als niederen Dienern am Heiligtum nichts wissen.

9. על כן begründet, wie immer, das Folgende durch das Vorhergehende. Weil der Stamm Levi, von dem Dienste am Heiligtum JHVHs vollends in Anspruch genommen, keine Zeit hat, Ackerbau zu betreiben, darum hat er auch im Lande keinen Grund erhalten, dafür aber hat ihm JHVH vom Volke Abgaben an Viktualien angewiesen. Man beachte das Perfektum היה, welches in diesem Zusammenhang unmöglich futurische Bedeutung haben kann. Der Verfasser fällt also wiederum aus der Rolle, indem er von dem, was zur Zeit Moses in der Zukunft lag, wie von einer vollendeten Tatsache spricht.

10. Auch hier ist גם בפעם ההיא völlig unverständlich: sieh zu 9, 18.

12. מה kann nicht mit dem folg. כי אם verbunden werden, wonach מה כי אם so viel wäre wie: was ausser oder nichts mehr als. Diese Verbindung ist logisch nicht gestattet, weil sie die darauf folgende Forderung als etwas Geringfügiges und leicht zu Erfüllendes darstellt, was sie aber keineswegs ist. מה ist = weshalb, und כי אם, das dem Sinne nach Aequivalent von רק ist, ist hier, wie öfters dies, von dem Teil der Rede getrennt, auf den es sich bezieht. כי אם bezieht sich auf לטוב לך am Schlusse von V. 13. Danach ist der Sinn dieses und des folg. Verses der: weshalb verlangt denn JHVH, dein Gott, von dir, dass du ihn verehrst usw.? doch nur zu deinem Guten. Bei dieser Fassung liegt aller Nachdruck auf לטוב לך. Die Forderungen JHVHs sind hoch, sehr hoch, fasst unerfüllbar, aber JHVH hat dabei nicht seinen eigenen Vorteil, sondern nur das Heil Israels im Auge, und die Erwägung dieses Umstandes muss Israel anspornen, für deren Erfüllung sein Bestes zu tun. Was für diese Fassung spricht, ist, dass es hier zum Unterschied von 6, 24 bloss לטוב לך heisst ohne den Zusatz von כל הימים.

15. Auch hier bezieht sich רק nicht auf das unmittelbar darauf folgende באבתיך, sondern auf den ganzen Gedanken, sodass der Sinn ist: nur hat er deine Väter lieb gewonnen u. s. w. Dieser und der vorherg. Vers motivieren die V. 12 und 13 aufgestellte Behauptung. Denn je grösser die Anzahl seiner Verehrer, desto grösser ist natürlich der Ruhm eines Gottes. Wäre nun JHVH auf seinen eigenen Ruhm bedacht, so hätte er sich die ganze Welt, die ja sein ist, zu Verehrern gemacht. Aber JHVH denkt ausschliesslich an das Heil Israels, deren Väter er lieb gewonnen, und darum begnügt er sich mit den Israeliten allein als Verehrern. Selbstverständlich vertrüge sich nach dieser Vorstellung die besondere Liebe JHVHs für Israel nicht mit seiner Verehrung unter all den andern Völkern der Welt. Und dies ist auch sehr natürlich, da JHVH sonst nicht hätte Israel ein Land geben können, ohne irgend welche seiner Verehrer zu vernichten, was doch nicht tunlich gewesen wäre.

16. ערלה bezeichnet nach einer früheren Bemerkung den Inbegriff alles dessen, was unisraelitisch ist. Nach seinem Nationalgefühl aber, war dem Israeliten, wie jedem Volke das Fremde, ausländische Sitte und Anschauung nicht recht und gut. Darum ist „das Herz von der ערלה befreien“ so viel wie: alle unisraelitische oder niedere Gesinnung ablegen. Dass aber in moderner Zeit dergleichen Bilder nicht nur in wissenschaftlichen, sondern auch in

solchen Uebersetzungen der hebräischen Bibel, die für das Volk bestimmt sind, wörtlich wiedergegeben werden, sodass man in ihnen nur das Unästhetische der Form, aber nicht den rechten Sinn sieht, ist mir unbegreiflich. Solches Verfahren trägt wahrlich nicht dazu bei, das Alte Testament populär zu machen und wird christlicherseits vielleicht eben deshalb vorgezogen. Die jüdischen Uebersetzer aber folgen hierin, wie in so manch andern Stücken, den christlichen Professoren, von denen sie ihr biblisches Wissen herhaben.

18. Nach der vorherg. Bemerkung ist hier der Zweck von לתת לו לחם ושמלה die in Folgenden anbefohlene Liebe gegen den Fremden zu beschränken. Wie sich JHVHs Liebe gegen den Fremden nur darauf beschränkt, ihm in seiner physischen Not zu helfen, so sollen es auch die Israeliten mit ihrer Liebe gegen ihn tun. Sie sollen dem Fremden, wenn er der Hilfe bedarf, sich hilfreich erweisen, ohne jedoch seine fremde Gesinnuug zu lieben.

22. Dieser Vers, der hier ganz ausser Zusammenhang steht, ist wohl kaum an dieser Stelle ursprünglich. Eine Verbindnng mit dem Vorhergehenden kann nicht hergestellt werden durch die Annahme, dass am Schlusse eine der vorher angedeuteten Grosstaten JHVHs ausdrücklich genannt wird. Denn die Vermehrung Israels wird im A. T. nirgends als Grosstat JHVHs dargestellt.

XI.

2. Zu diesem ebenso langen als ungrammatischen Satze bietet unsere moderne Exegese verschiedene Erklärungen, deren keine aber Erwähnung verdient, weil sie alle voraussetzen, dass der Verfasser über den mehreren langen Zwischensätzen das Objekt zu וידעתם und noch dazu manch anderes vergessen hat. Es kann wohl jedem passieren, dass er im ersten Entwurf etwas auslässt; aber kein vernünftiger Schriftsteller lässt seine Arbeit in die Oeffentlichkeit gelangen, ohne sie vorher gründlich durchzusehen, und wenn unser Verfasser das getan, hätte ihm sein Versehen sofort in die Augen fallen müssen. Und wo bleibt der Redaktor? Auch er konnte nicht umhin, solche wesentliche Auslassung zu entdecken, und wenn er sie entdeckt hat, musste er nicht das Ausgelassene nach Vermutung wiederherstellen?

Tatsächlich liegt auch hier der Text in seiner Ursprünglichkeit nicht vor. Zwei Worte waren verlesen oder verschrieben worden, worauf man, um einen halbwegs leidlichen Sinn zu ge-

winnen, manches hinzufügte und so das Ganze verballhornte. Für וידעתם היום ist nämlich וּלְמַּדְתֶּם אֹתָם zu lesen und כי לא zu streichen. Das Suff. in אתם bezieht sich auf חקתיו וגו׳ im vorherg. Verse, während את בניכם das zweite Objekt zu למדתם bildet; vgl. V. 19 a. Die Worte von אשר an bis V. 6 incl. bilden die Begründung dieses Befehls. Die Kinder müssen zur Beobachtung der Gebote JHVHs angehalten werden — vgl. zu 4, 1 — weil sie nicht wissen, was JHVH für Israel getan, und wie er sich durch seine Grosstaten an ihm das Recht erworben hat, ihm zu befehlen und Gesetze vorzuschreiben. In dem Relativsatz begegnen wir wieder der Konstruktion, auf die wir oben zu 6, 25 aufmerksam gemacht; denn מוסר allein bildet das Objekt zu ידעו, während ידו החזקה וגו׳ Objekt zu ראו ist. Der Ausdruck מוסר יהוה, welcher in diesem Zusammenhang nur die mehr oder minder unmittelbare Belehrung durch JHVH bezeichnen kann, spricht für die Richtigkeit obiger Emendation. Für וזרעו liest man nach Sam. wohl besser ואת זרעו, doch ist dies nicht unbedingt nötig. Denn obgleich, wie schon früher mehrmals bemerkt, von mehreren Objekten desselben Verbums jedes gurch את bezeichnet werden muss, wenn diese Partikel bei dem ersten gebraucht ist, so kann sie dennoch hier bei זרעו הנטויה fehlen, weil dieser Ausdruck virtuell mit ידו החזקה identisch ist.

6. Hier ist das dreimalige את nach ותבלעם wohl zu beachten. את ist bei jedem Substantiv unerlässlich, das, wie hier, als ein weiteres Objekt an ein Verbalsuff. sich anknüpft; vgl. zu Gen. 6, 18.

7. Nach unserer Erklärung von V. 2 führt כי hier nicht einen Gegensatz ein, sondern die Begründung des Vorhergehenden nach einer andern Seite hin. Die Väter sollen ihre Kinder zur Beobachtung der Gesetze JHVHs anhalten, weil sie JHVHs Macht und seine Grosstaten an Israel mit eigenen Augen gesehen haben und deshalb wissen, dass JHVH einerseits das Recht hat, Israel Gesetze vorzuschreiben, andererseits mächtig genug ist, jeden Ungehorsam zu bestrafen.

10. Dieser und die folgenden zwei Verse motivieren in dem jetzigen Zusammenhang das vorherg. ארץ זבת חלב ודבש. Weil das verheissene Land von Natur reichlich bewässert ist und JHVH stets dafür sorgt, darum fliesst es von Milch und Honig. Im zweiten Halbvers hat keiner der Erklärer den Gegensatz zwischen זֶרַע und ירק bemerkt. Denn ersteres bezeichnet hier nicht Samen schlechthin, sondern speziell Getreide. Sonach ist hier davon die Rede, dass in Aegypten, wo es keinen Regen gibt, ein Getreidefeld

so bewässert werden muss, wie anderswo ein Gemüsegarten. Denn ein Gemüsegarten braucht bekanntlich mehr Wässerung als ein Getreidefeld, darum muss ein Gemüsegarten, selbst wo Regen fällt, noch nebenbei künstlich bewässert werden. Was ברגלך betrifft, so ist, wenn in diesem Worte überhaupt das Subst. רגל steckt und hier, wie allgemein angenommen wird, von einer Art Bewässerung die Rede ist, wobei Schöpfräder mit dem Fusse getrieben wurden, nach LXX und Sam. ברגליך zu lesen, da man sich bei der Operation abwechselnd beider Füsse bedienen musste. Mir scheint jedoch, dass das ברגליך dieser alten Versionen verschrieben war für בְּדָלְיֶךָ = mit deinem Eimer.

11. ל in למטר prägt das Genitiwverhältnis aus, in dem dieses Nomen zu מים steht. Danach ist מים — למטר השמים so viel wie מֵי מְטַר השמים. Diese Umschreibung ist hier gewählt, weil sie die nachdrucksvolle Stellung von מטר השמים an der Spitze des Satzes möglich macht; vgl. K. zu Ps. 33, 1.

13. Für מצותי ist entschieden מִצְוָתִי als Sing. zu lesen, denn hier ist unmittelbar darauf nur von einem einzigen Gebote die Rede, nämlich dem Gebote, JHVH zu lieben und ihm mit ungeteiltem Herzen und ganzer Seele zu dienen; vgl. V. 22 המצוה הזאת.

14. Dieser und der folg. Vers sind Fortsetzung des Vordersatzes, und der Nachsatz beginnt erst mit V. 16. Es ist aber Waw in ונתתי hier (nicht V. 15) = ف und der Sinn des Ganzen der: wenn ihr Gehorsam leistet u. s. w. und ich euch in Folge dessen d. i., dafür, den Regen zur Zeit gebe u. s. w., dann nehmt euch in Acht.

17. ואבדתם וגו׳ ist nicht vom völligen Untergang zu verstehen, denn ein solcher ist nicht leicht die Folge einer Missernte. Gemeint ist, wie der Zusatz von מעל הארץ וגו׳ zeigt, dass einzelne Familien durch die Hungersnot gezwungen sein werden, ihr Land zu verlassen und sich in fremden Ländern aufzuhalten; vgl. 2 K. 8, 1 und Ruth, 1, 1. Ueber diese Bedeutung von אבד sieh zu 26, 5.

18. דברי אלה weist hin auf das Gebot der Liebe gegen JHVH in V. 13 und auf den dafür versprochenen Lohn; vgl. zu 6, 6. Ueber אלה ohne Artikel, der Beziehung auf ein Nomen mit Suff. ungeachtet, sieh zu Ex. 10, 1 und über טוטפת zu Ex. 13, 16.

19. ובלכתך בדרך heisst nicht „und wenn du dich auf Reisen befindest“, denn dies würde das Mitreisen der Kinder voraussetzen, was aber im Altertum äusserst selten und in der Regel nur bei Auswanderern und Exulanten geschah. Ausserdem müsste das Be-

finden auf der Reise nach der Ausführung zu Gen. 5, 22 nicht durch Kal sondern durch Piel von הלך ausgedrückt sein. Selbst in der Sprache der Mischna heisst jemand, der sich auf einer Reise befindet, nie anders als מהלך בדרך; vgl. Aboth 3, 4. 7. Der Ausdruck heisst, „und wenn du dich auf einen Weg begibst; vgl. Pr. 7, 19. Der Vater, der sich auf eine Reise begibt, soll beim Abschied von den Kindern, diesen einschärfen, dass sie in seiner Abwesenheit seiner Lehren über JHVH gedenken und danach handeln.

20. Für וכתבתם ist entschieden וכתבתֶּם zu sprechen, da die Anrede im Vorherg. so wohl wie im Folg. durchweg pluralisch ist. Dass es gleich darauf ביתך ובשעריך mit Suff. Sing. heisst, verschlägt nicht viel; vgl. V. 19. Das Objekt ergänzt sich danach aus dem Zusammenhang. Ueber ובשעריך, wie auch über den Sinn des Ganzen, sieh die Bemerkung zu 6, 9.

24. Ueber den Gebrauch von כל vgl. zu 5, 25 und die Schlussbemerkung zu 27, 1. Im zweiten Halbvers bildet מן המדבר וגו׳ das Subjekt zu יהיה, und der Sinn des Satzes ist: die ganze Strecke von der Wüste — bis — wird euer Gebiet sein. Wäre die Konstruktion anders und der Sinn des Ganzen der: „von der Wüste — bis — wird euer Gebiet reichen“, so müsste es unbedingt למן statt מן heissen; vgl. zu 4, 32.

26. אנכי נתן לפניכם ist = ich lege euch vor zur Wahl; vgl. Gen. 20, 15.

27. אשר תשמעו ist so viel wie: für den Fall, dass ihr gehorcht. In diesem Ausdrucke liegt aber auch der Wunsch des Redenden, dass der gesetzte Fall eintreten möge. Anders verhält sich die Sache bei dem folgenden widrigen Fall, der aber auch anders formuliert ist.

30. Da אחרי דרך keinen Sinn gibt, so ist אחרַי zu sprechen. In dieser Aussprache ist das Wort st. abs. und heisst weit weg; vgl. zu Pr. 28, 23.

Hier muss ich wieder vor Raši den Hut abziehen. Dieser ebenso wahrheitsliebende als strenggläubige Gelehrte, der sonst jede rabbinische Meinungsverschiedenheit vorträgt und dem Leser die Wahl lässt, vgl. z. B. seine Bemerkung zu Ex. 1, 8, spricht hier seine Ansicht über das Verhältnis von אחרי zu אחר aus, indem er ersteres für die intensive Form erklärt, obgleich „die alten Rabbinen über diesen Punkt streiten; vgl. Midrasch rabba Gen. Par. 44. So sehr ist Raši hier von der Richtigkeit seiner Ansicht überzeugt, dass er, des rabbinischen Streites ungeachtet, sich ge-

zwungen fühlt, zu seiner Erklärung des fraglichen Ausdrucks hinzuzufügen, כל מקום שנאמר אחרי מופלג überall bezeichnet אחרי eine grössere Entfernung. Doch geht der gute Rabbi darin zu weit. Denn im st. constr. lässt sich nicht mehr ein Unterschied der Bedeutung zwischen אחר und אחרי nachweisen. Nur wenn es, wie hier und in der oben angeführten Proverbienstelle, im st. absolut. als Adverb gebraucht ist, behauptet sich bei אחרי der ihm ursprünglich anhaftende Begriff der Intensivität. Selbstverständlich ändert Raši hier die Aussprache von אחרי nicht, abgleich er aus dem disjunktiven Accent, womit das Wort versehen ist, und aus dem Dag. lene im Anlaut des darauf folg. דרך den richtigen Schluss zieht, dass ersteres nicht im st. constr. steht.

XII.

1. Fasse den zweiten Halbvers als Zeitangabe zu לרשתה. JHVH gibt den Israeliten das Land, dass sie davon Besitz ergreifen für Zeit ihres Lebens auf Erden; vgl. zu 4, 40. Mit תשמרון verbunden wäre die Zeitbestimmung widersinnig, da heidnische Kultusstätten, um deren Zerstörung es sich hier handelt, einmal zerstört, es für immer bleiben.

3. שמם, dessen Suff. auf אלהיהם geht, bezeichnet den Inbegriff alles dessen, was an die Götter erinnern könnte.

4. כן bezieht sich lediglich auf den Begriff der Mehrheit der Kultusstätten, um den sich das unmittelbar Vorhergehende dreht. In Israel müssen alle Kultushandlungen an einer einzigen, von JHVH dazu bestimmten Stätte ausgeübt werden.

5. לשכנו kann hier weder in der massoretischen Aussprache noch in der Aussprache der LXX, die לְשַׁכְּנוֹ zum Ausdruck bringen, ursprünglich sein. So oder so bildet das Wort neben dem, was unmittelbar vorhergeht, eine unerträgliche Tautologie. Die Verbindung des fraglichen Wortes mit dem Folgenden ist aber die Klimax der Konfusion. Die massor. Punktation ist entschieden vorzuziehen. In seiner Aussprache als Kal ist das Wort, dessen Suff. auf יהוה sich bezieht, Glosse zu לשום את שמו שם welcher Ausdruck an dieser Stelle zum erstenmal vorkommt. Die Glosse ist zutreffend; denn שֵׁם ist in dieser Verbindung so viel wie permanente Gegenwart, wofür das Hebräische keinen bessern Ausdruck hat, und seinen Namen irgendwo unterbringen — von einem Gotte gesagt — heisst daher sich daselbst für immer niederlassen. Wenn

man לשכנו als Glosse streicht, bezieht sich תדרשו auf אל המקום. Ueber die Konstruktion von דרש mit אל vgl. 18, 11.

6. Für תרומת ידכם bietet Sam. hier sowohl als auch V. 11 תרומתיכם. Dies beruht jedoch auf Missverständnis und Konjektur. Nach den alten Rabbinen ist der Ausdruck Bezeichnung für die geweihten Erstlinge der Früchte. Wenn nun auch die Art und Weise, wie sie Sifrê zu Deut. Piska 63 gegen Ende begründet wird, abgeschmackt ist, so ist doch diese Fassung richtig. Denn nach der Ausführung zu Gen. 31, 29 heisst תרומת ידכם euere vorzüglichste Gabe; vgl. V. 11, wo auf diesen Ausdruck מבחר נדריכם folgt.

7. ושמחתם ist = und tut euch gütlich. Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh zu 24, 5 und 28, 47. משלח יד ist eigentlich das Unternehmen, mehr wörtlich das Anfassen einer Sache, die Befassung mit ihr; hier aber bezeichnet der Ausdruck den Gewinn des Unternehmens. Für ידכם liest man aber nach Sam. besser ידיכם. Denn משלח יד unterscheidet sich der Bedeutung nach von משלח ידים in derselben Weise wie שלח ידו von שלח ידיו. Sowohl der verbale als der nominale Ausdruck bezeichnet beim Dual von יד das harmlose Anfassen, beim Gebrauch des Sing. dagegen die harte Anfassung einer Sache, wobei sie übel mitgenommen wird; vgl. Pr. 31, 19 gegen Hi. 28, 9 und sieh Jes. 11, 14. ידכם ist hier wohl unter dem Einflusse von V. 6 entstanden.

8. כל הישר בעיניו ist selbstverständlich nicht absolut, sondern mit Bezug auf den in Rede stehenden Gegenstand, den Opferkultus, zu fassen. Unser Buch kennt also kein Zentralheiligtum für die Zeit Moses. Nach unserem Verfasser stand es dazumal frei, zu opfern, wo immer man wollte. Trotz der ausführlichen Beschreibung der Stiftshütte im Buche Exodus liess man hier beim Anlegen der letzten Hand an den Pentateuch diesen Passus wie er uns vorliegt und scheute den Widerspruch nicht; vgl. die Schlussbemerkung zu Num. 31, 50.

12. בשעריכם ist in solchen Verbindungen = in euren Provinzstädten, im Gegensatz zu der Hauptstadt, wo sich das Zentralheiligtum befand. Danach wird hier stillschweigend vorausgesetzt, dass die Darbringung der obligatorischen Opfer und Abgaben bis zur Wallfahrt an einem der drei Feste verschoben wird. Denn nur damals sind sämtliche Glieder einer Familie und ihre Gesinde an der Stätte des Heiligtums anwesend. Damals stellten sich auch die Leviten aus den Provinzstädten daselbst ein, und mit Bezug

auf diese wird hier geboten, dass jeder Israelit bei der Disponierung über das, was er an der Stätte des Heiligtums verzehren muss, auch die zur Zeit daselbst anwesendden Leviten aus seinem Wohnorte, bedenken soll.

13. אשר תראה ist = die dir einfällt. Ueber diese Bedeutung vgl. zu Gen. 20, 10.

15. Es ist nicht wahr, das אַוָּה schlechthin Begehr oder Lust bedeutet, wie die Lexika angeben. Das Nomen, welches mit der einzigen Ausnahme der dunklen und höchst wahrscheinlich korrupten Stelle Hos. 10, 10 stets nur in Verbindung mit נפש vorkommt, heisst eigentlich Aufenthaltsort, vgl. arab. مأوى und مأوة. אות נפש heisst demnach wörtlich, der Punkt, bei dem der Wunsch sich aufhält, wo er verweilt. Aus diesem Grunde wird der Ausdruck immer nur in konkretem Sinne gebraucht und bezeichnet gut klassisch ausschliesslich eine vorgezogene Oertlichkeit; sieh zu 18, 6 und Jer. 2, 24. בכל אות נפשך heisst danach, wo immer du willst. Ueber בכל שעריך, welches Ortsbestimmung zu ואכלת ist, wie בכל אות נפשך es ist zu תזבח, vgl. zu V. 12. Im zweiten Halbvers scheint mir הטמא והטהור יאכלנו, das V. 22 noch durch יחדו verstärkt ist, nicht Erlaubnis, sondern Gebot zu sein. Gewöhnliches Fleisch soll in einer Weise verzehrt werden, die dessen Charakter verrät. Darum muss ein levitisch Unreiner davon mitessen, um zu zeigen, dass das Mahl kein Opfermahl ist; vgl. zu Num. 6, 20. Das Beschaffen eines Unreinen konnte bei solcher Gelegenheit nicht schwer fallen, da die alten Israeliten nur selten Fleisch assen und es bei den vielen Arten der levitischen Unreinigkeit an Unreinen nirgends fehlen konnte. Später gab es jedoch unter den Juden אכלי חולין על טהרת קדש, d. h. solche, die beim Verzehren gewöhnlicher Speise mit Bezug auf levitische Reinheit dieselben Rigorositäten beobachteten wie beim Opfermahl.

18. Fasse יָדְךָ als defektiv geschriebenen Plural; vgl. die Schlussbemerkung zu V. 7.

20. תאוה נפשך וגו׳ heisst wörtlich dein Wunsch wird verweilen beim Fleischgenuss. Hierüber wie auch über den zweiten Halbvers sieh zu V. 15 und vgl. arab. أوى.

23. חזק לבלתי אכל ist = sieh zu, dass du unter keinen Umständen issest; vgl. zu Num. 13, 20.

27. Sehr auffällig ist ישפך statt יִנָּתֵן. Der Ausdruck scheint deshalb gewählt zu sein, weil bei der dadurch bezeichneten Hand-

lung die sogenannten Hörner des Altars aus dem Spiele gelassen sind. Diese Hörner waren den Reformbestrebungen zuwider; sieh zu Jer. 17, 1. 2.

28. Für שמר ושמעת sollte man umgekehrt שְׁמַע ושמרת erwarten, und es ist möglich, dass der Text ursprünglich so las. Sieh jedoch zu 27, 1.

30. אחריהם ist = ihrem Beispiele folgend; vgl. zu Ruth 1, 15. Für לאלהיהם ist höchst wahrscheinlich zu lesen אליהם mit auf die Völker gehendem Suff. פן תדרש אליהם wäre = dass du von ihnen nicht lernst, eigentlich dass du dir nicht bei ihnen Rats erholst. לאלהיהם passt hier nicht recht, weil im Folgenden nicht mehr vom Götzendienst die Rede ist, sondern von der Einführung heidnischer Riten in den Kultus JHVHs.

31. אשר שנא ist offenbar eine Glosse zu תועבת יהוה. Diese Glosse bildet zusammen mit dem zu ergänzenden glossierten Ausdruck einen volllständigen Satz und ist = תועבת יהוה heisst das, was er — JHVH — hasst.

XIII.

1. Ueber כל sieh zu 5, 25 und über den zweiten Halbvers zu 4, 2.

2. קום heisst wohl sonst schlechtweg erscheinen, vgl. zu Pr. 31, 28, hat aber an dieser Stelle eine speziellere Bedeutung. Hier ist das Verbum gebraucht vom Auftreten eines Propheten oder Volkslehrers, wie wir sagen würden, der sich durch seine Fähigkeiten von der Menge abhebt; vgl. 18, 15. 18. 34, 10 und Am. 2, 11. An letzterer Stelle ist das Verbum auch mit Bezug auf JHVH geweihte Männer gebraucht, die wegen ihrer ausserordentlichen Frömmigkeit über dem gewöhnlichen Volke stehen.

3. Mit אשר לא ידעתם will der Verführer nicht an den Reiz der Neuheit erinnern, denn die Gottesverehrung geschah niemals zur Unterhaltung, die der Abwechslung bedarf. Die Verehrung eines Gottes war für die Alten ein Geschäft, das sie seines Profits halber betrieben, und solange sich ein Kultus profitabel erwies, hatten sie keinen Grund, den Gegenstand ihrer göttlichen Verehrung zu wechseln; vgl. Jacobs Gelübde Gen. 28, 20—22 und sieh Jer. 44, 16—18. Unsere Ermahnung setzt aber den Fall voraus, dass sich die Verehrung JHVHs zur Zeit der Verführung als Geschäft nicht besonders einträglich erwies; daher der Vorschlag des Verführers, sich nach andern Göttern, die man noch nicht kennt, umzusehen, vielleicht dass ihr Kultus profitabler sein wird als JHVHs; sieh zu V. 4 und 6.

4. Nach dem oben Gesagten ist die Prüfung JHVHs, von der hier geredet wird, nicht mit Bezug auf das Eintreffen des vom falschen Propheten gegebenen Zeichens, sondern von den schlechten Zeiten zu verstehen, die in dem angenommenen Falle für die Zeit der Verehrung JHVHs vorausgesetzt werden. Diese schlechten Zeiten werden hier als Prüfung JHVHs aufgefasst, wodurch er feststellen will, ob Israel ihn genug liebt, um auch in Leiden und unter Entbehrungen an ihm zu hangen und von ihm nicht zu lassen. Nur so prüft JHVH, nicht anders, namentlich in unserem Buche; vgl. 8, 2. 16. 2 Chr. 32, 31. Das Eintreffen des Zeichens aber wird hier als zufällig vorausgesetzt und mit Stillschweigen übergangen.

6. סרה, ein Wort von dunkler Herkunft, heisst nichts von alle dem, was die Wörterbücher angeben, sondern ist Synonym von שקר; vgl. 19, 16 mit 19, 18. Der Fall Jes. 14, 6 gehört nicht hierher. Dort liegt ein Wort anderer Abstammung vor. Die Verleumdung JHVHs besteht in dem hier angenommen Falle in der Voraussetzung des falschen Propheten, dass andere Götter für ihre Verehrer mehr tun können als JHVH, der Israel aus der ägyptischen Knechtschaft befreit hat, für die seinen. — להדיחך ist = um dich durch falsche Vorspiegelungen wegzulocken, vgl. zu 4, 19. הרע heisst nicht das Böse, sondern ist persönlich zu fassen und = der Böse; vgl. Onkelos, der den Ausdruck durch עבד דביש wiedergibt. Auch הנשארים, 19, 20 spricht für diese Fassung. Ganz ausser Zweifel gestellt wird aber die persönliche Bedeutung von הרע in dieser Verbindung durch 2 Sam. 4. 11.

7. סות vergleicht Fürst mit dem lat. suadeo, doch passt der Vergleich nicht. Denn in dem lat. Verbum ist d, wie „suavis“ zeigt, nicht wurzelhaft, sondern ist wie bei dem mit „cruor“ verwandten „crudelis“ ein Bildungselement, das ursprünglich nur zur Vermeidung des Hiatus dienen sollte, das aber in der Folge bei der Flexion des Verbums so behandelt wurde, wie wenn es zum Stamm gehörte. Auch ist die Bedeutung bei den beiden Verben verschieden. Das lat. Verbum ist vox media, während das hebräische stets nur in üblem Sinne gebraucht wird. Nach den alten Rabbinen heisst סות eigentlich jemand mit Speise und Trank traktieren und ihn so für eine böse Tat gewinnen; vgl. Chullin 4b.

10. בראשונה heisst nicht „zuerst“, als sollte der Betreffende bei der Steinigung den ersten Stein werfen, sondern in erster Reihe; vgl. zu Jes. 65, 7 und Esra 9, 2. Auch באחרנה ist demgemäss zu verstehen. Die Pflicht, den Verführer zu töten, fällt in erster Reihe

seinem beabsichtigten Opfer zu. Wenn dieser aber zu schwach ist oder es übers Herz nicht bringen kann, einen nahen Verwandten oder geliebten Freund, als welcher der Verführer V. 7 vorausgesetzt wird, mit eigener Hand zu töten, kann dieses durch irgend einen andern aus dem Volke geschehen. Die Pflicht der Tötung fällt in erster Reihe dem beabsichtigten Opfer zu, weil, da der Versuch zur Verführung im Geheimen gemacht wurde, dieser der einzige Zeuge des Vergehens ist; sieh 17, 7.

11. Der Gebrauch von סקל, welches in diesem Buche nur noch 17, 4 vorkommt und im A. T. überhaupt seltner ist als das sinnverwandte רגם, ist hier nicht Geschmackssache, denn unser Verbum ist in diesem Zusammenhag das allein richtige Wort, weil hier nach obiger Bemerkung die Steinigung unter Umständen von einer einzigen Person vollzogen wird; vgl. zu Lev. 20, 27. Man beachte daher, dass im Falle der Verführung zum Götzendienst der Verführer gegen den allgemeinen Grundsatz 17, 6 auf die Aussage eines einzigen Zeugen hingerichtet wird. Diese Strenge erklärt sich aus der Schwere des Vergehens. Ueber ähnliche Ausnahmen im gerichtlichen Verfahren gegen den Angeklagten in solchem Falle sieh Mischnah Synhedrin 7, 10, wie auch Gemara Synhedr. 29a und 33 b.

12. Die defektive Schreibart von ויראון, die sich in unserem Buche dreimal, nämlich 17, 13. 19, 20 und 21, 21, in dieser Formel wiederholt, legt die Vermutung nahe, dass in all diesen Fällen das Imperf. von ראה, nicht von ירא, vorliegt. ראה passt zu שמע ungleich besser. Wenn man וְיִרְאוּן liest, ist der Sinn des Satzes der: und ganz Israel höre die Kunde und beherzige sie, eigentlich und sehe zu, dass es danach handle.

14. Ueber בליעל sieh zu 15, 9. מקרבך ist nicht mit dem Verbum sondern mit dem Nomen zu verbinden und Num. 16, 2 אנשים מבני ישראל zu vergleichen. יצאו aber, absolut und im Gegensatz zu בסתר in V. 7 gebraucht, heisst „sie traten offen auf“, eigentlich gingen ins Freie hinaus. Die Verführung einer ganzen Stadt kann natürlicher Weise nur öffentlich, nicht im Geheimen geschehen.

16. ואת בהמתה וגו׳ fehlt in LXX, aber das ist noch lange kein Grund, die Worte zu streichen. Die alten Dolmetscher mochten der Ansicht Steuernagels sein, der da meint, das Vieh sei in כל אשר בה enthalten, und aus diesem Grunde die ihnen überflüssig erscheinenden Worte weggelassen haben. Allein das Vieh wurde nicht in der Stadt selbst, sondern dicht daran gehalten; vgl. die Schlussbemerkung zu Num. 35, 3.

18. רחמים bildet mit dem vorherg. החרם eine Art Wortspiel. והרבך ist mit Bezug auf den erlittenen Verlust durch die Tötung der Bewohner der schuldigen Stadt zu verstehen. Wenn der Cherem an der götzendienerischen Stadt gehörig vollzogen ist, ohne dass sich jemand daran vergriffen hat, dann wird JHVH durch seinen besonderen Segen den Volksverlust ersetzen.

XIV.

1. Der Satz בנים אתם ליהוה אלהיכם entkräftet die neutestamentliche Behauptung ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωυσέως ἐδόθη καὶ ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο; vgl. Joh. 1, 17. Ich muss mich hier deutlicher aussprechen, weil die Neutestamentler diesen Ausspruch des Johannes nicht recht verstehen. Die Exegese fasst dort χάρις und ἀλήθεια im Sinne von „Gnade“ und „Wahrheit“, in welchem Sinne aber der Verfasser die Ausdrücke nicht gemeint haben kann. Denn man muss wohl zugeben, dass das Gesetz, welches Aug' um Auge fordert, dem Schuldigen keine Gnade werden lässt; aber der Wahrheit kann selbst nach der Ansicht des Evangelisten das Gesetz Moses nicht entbehren, da Jesus selber oft auf dieses Gesetz sich beruft und stützt. In jenem Ausspruch verbinden sich Χάρις und ἀλήθεια, der häufigen hebräischen Verbindung חסד ואמת entsprechend, zu einem Ausdruck, der ganz dasselbe bezeichnet, wie sein hebräisches Aequivalent. Ueber חסד ואמת sieh zu Gen. 32, 11. Hier sei noch hinzugefügt, dass dieser hebr. Ausdruck die beständige Liebe bezeichnet, die ihrem innern Wesen nach stets sich gleich bleibt, die bei schlechtem Betragen der geliebten Person sie wohl züchtigen, aber sich nie in Gleichgiltigkeit oder gar in Hass gegen sie verwandeln kann. In diesem Sinne will ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια in der angeführten Stelle verstanden sein. Im Alten Testament wird seit dem Propheten Hosea das Verhältnis zwischen JHVH und Israel unter dem Bilde der Ehe gedacht. Israel ist nach dieser Vorstellung JHVHs Braut. Durch Jesus aber, meint der wie alle neutestamentlichen Schriftsteller auf „die Kindschaft“ stolze Johannes, sei ein ganz anderes Verhältnis zwischen Gott und der Kirche hergestellt worden, nämlich das Verhältnis zwischen Vater und Kind, das im Unterschied von dem Eheverhältnis unlösbar ist. So der Evangelist, aber mit welchem Rechte, zeigt in dem Gesetze der Satz בנים אתם ליהוה אלהיכם. Es ist wahr, es hat sehr lange gedauert, bis sich Israel zu der hier ausgesprochenen Vorstellung emporschwang. Der letzte Prophet schwankte noch darüber; vgl.

Mal. 1, 6. Aber endlich drang diese feinere Vorstellung doch durch, lange ehe Jesus kam; vgl. Jes. 63, 16 und 64, 8. Was anfangs nur Träumerei eines Schwärmers war, wurde zuletzt zur Ueberzeugung des nüchternen Gesetzgebers. Hierin hat also Jesus nichts Neues geschaffen. In der Tat, neu im Neuen Testamente ist nur die Sympathie für den gefallenen Menschen, die ihm aufzuhelfen strebt — etwas Grosses, das man im Alten Testament ungern vermisst.

Der tröstliche Gedanke ist in diesem Zusammenhang ausgesprochen wegen des Vorhergehenden. Das vorherg. Gesetz fordert die Vernichtung einer ganzen Stadt Israels, doch geschieht dies nicht aus Grausamkeit; das Gesetz will nur Israel zu würdigen Kindern JHVHs heranziehen, und dafür ist in ausserordentlichen Fällen auch eine schwere Züchtigung nötig. Zugleich aber will der Ausspruch als Einleitung zu dem folgenden Verbote grotesker und verstümmelnder Trauerriten und dem Speisegesetz verstanden sein. Weil die Israeliten JHVHs Kinder sind, darum schreibt er in väterlicher Fürsorge die für sie passende Nahrung vor und verbietet ihnen jede Verstümmelung ihres Körpers. Zu beachten ist noch bezüglich der verbotenen Trauerriten, dass was Lev. 21, 4 nur von den Priestern gilt, hier auf das ganze Volk ausgedehnt ist.

8. Bei Sam. und LXX lautet dsr Text hier wie Lev. 11, 7, woraus aber nicht folgt, dass er ursprünglich so lautete. Er ist hier höchst wahrscheinlich aus harmonistischen Gründen umgeändert worden. In dem massoretischem Texte dieser Stelle bezieht sich מפריס per Zeugma auch auf גרה, was allerdings harsch ist.

18. Streiche das Waw in והאנפה und vgl. die Bemerkung zu Lev. 11, 19.

20. עוף, nach צפור V. 11, ist wohl so viel wie Lev. 11, 20. 21 שרץ העוף. Dort werden davon mehrere Arten genannt, deren Genuss gestattet ist. Hier werden diese als bekannt vorausgesetzt und ohne Spezifikation עוף טהור genannt. Wegen dieser Voraussetzung kann der Passus hier nicht ursprünglich sein.

21. Die נבלה und die טרפה sind nach Lev. 22, 8 und Ez. 44, 31 nur den Priestern verboten; vgl. auch mit Bezug auf נבלה Lev. 11, 40 und 17, 15. Nach Ex. 22, 30 wiederum ist nur die טרפה, nicht auch die נבלה, allgemein verboten. Hier dagegen ist das Verbot beider auf das ganze Volk ausgedehnt; vgl. zu V. 1. Die Ausdehnung gehört selbstverständlich einer spätern Gesetzgebung an.

22. היצא השדה heisst nicht „was auf dem Felde wächst," in welchem Sinne der Ausdruck vollends überflüssig und noch dazu unhebräisch wäre, sondern was das Feld verlassen hat. Danach braucht sich der israelitische Ackerbauer keine Skrupel zu machen über das, was er von der neuen Ernte im Felde während des Einheimsens verzehrt, ohne davon den Zehnten abzugeben. Nur das, was bereits das Feld verlassen hat, ist dem Gebot betreffend den Zehnten unterworfen; vgl. 23, 25 die ähnliche Distinktion mit Bezug auf das Essen von Trauben in einem fremden Weinberg. Was man an Ort und Stelle verzehrt, kommt in beiden Fällen nicht in Betracht. היצא bezieht sich eigentlich auf תבואה, stimmt aber im Genus mit dem ihm nähern, dasselbe bestimmenden Nomen überein, was auch sonst öfters geschieht.

24. שאתו ist = es transportieren. Dass nicht der Bauer selber, sondern sein Lasttier die Ladung trägt, ändert die Sache nicht; vgl. Gen. 44, 1 und 46, 5. Nur im Falle einer weiten Entfernung, wo der Transport mit grossen Schwierigkeiten verbunden ist, gilt die Vorschrift im folg. Verse; sonst müssen die eigenen Produkte nach der Stätte des Heiligtums gebracht und dort verzehrt werden; sieh die Schlussbemerkung zu Lev. 1, 2.

25. ונתתה בכסף ist = so setze ihn um in Geld. Damit will aber nicht gesagt sein, dass der Bauer den Zehnten verkaufen soll. Er kann ihn selber behalten und seinen Wert an Geld nach der Stätte des Heiligtums mitnehmen. Mit וצרת הכסף בידך, kann nicht bloss geraten sein wollen, das Geld wohl zu verwahren, denn das tut jeder vernünftige Mensch von selbst. Der Ausdruck heisst: nimm das Geld mit, rühre aber auf dem Wege nichts davon an. Zur Ausdrucksweise vgl. Baba-mezia 3, 11, wo es von des Nachbars Depositum heisst צרורין לא ישתמש בהן, und sieh zu 2 K. 5, 23. Der ganze Betrag muss also an der Stätte des Heiligtums für Speise und Trank ausgegeben und nichts davon für die Reisekosten genommen werden.

26. נתן ist hier kaufmännischer Ausdruck und heisst in den Tausch geben; vgl. Ez. 27, 12 ff. und Pr. 31, 24.

28. תוציא ist = du sollst abheben, von dem Gesamtertrag abziehen. In diesem Sinne wird Hiph. von יצא auch in der Sprache der Mischna sehr häufig gebraucht.

XV.

2. Für מקץ ist מִקְצֵה zu lesen und 14, 28 zu vergleichen. מקץ שבע שנים würde nach der Ausführung zu Gen. 4, 3 heissen nach

Ablauf von sieben Jahren, also jedes achte Jahr, was aber nicht gemeint sein kann. תעשה heisst nicht du sollst gewähren, sondern du sollst beobachten. Der Ausdruck ist derselbe wie in עשה שבת 5, 15.

2. Sprich מַשֶּׁה als st. absol. dann fasse ידו als Objekt zu שמוט und vgl. V. 3. Mit מַשֶּׁה ידו kann בעל im st. constr. nicht verbunden werden wegen des Suff. in ידו. Wie Neh. 10, 32 der Ausdruck משא כל יד zeigt, ist die falsche Verbindung hier allerdings sehr alt. Für ואת aber ist את zu lesen und alles dazwischen als Glosse zum ersten Satz zu fassen. Das Geraten dieser Randglosse in den Text machte ואת für blosses את nötig. In der Glosse ist אשר ישה ברעהו so viel wie: wer gegen seinen Nächsten eine Forderung hat, also Umschreibnng von בעל משה, während לא יגש את רעהו die Erklärung zu שמוט ידו את אחיו bildet, denn את אחיו, worin את Präposition ist, heisst seinem Volksgenossen gegenüber. Das Ganze gibt sich schon durch den Gebrauch von רעהו als Glosse zu erkennen, denn in diesem ganzen Abschnitte wird der Volksgenosse durch אח, nicht durch רע ausgedrückt; vgl. V. 7. 9. 11. 12. Zu beachten ist noch, dass שמוט als Inf. absol. Kal hier Hiphilbedeutung hat; vgl. V. 3 und den Gebrauch des Inf. Kal mit dem Verbum fin. einer anderen Konjugation Ex. 21, 28 und sonst öfters. ליהוה heisst nicht zu Ehren JHVHs, sondern von JHVH angeordnet. Das Gesetz fordert nicht die völlige Erlassung der Schuld, sondern verbietet nur deren Eintreibung im siebenden Jahre. Nach Ablauf dieses Jahres kann die Schuld beigetrieben werden.

4. Die Unrichtigkeit der Fassung, wonach hier gesagt wäre „nur dass du stets danach streben musst, dass kein Armer bei dir sei“, hat schon Dillmann nachgewiesen. Allein was er selber dafür bietet, ist womöglich noch unrichtiger. Nach Dillm. heisst der fragliche Satz „dieses Gesetz ist zu Gunsten der verschuldeten Armen in Israel gegeben, eigentlich freilich sollte es Arme in dir nicht geben“, was aber keineswegs in dem hebräischen Ausdruck liegt. Die Worte sind einfach eine Versicherung, dass unter der Voraussetzung allgemeinen Gehorsams gegen JHVH, es in Israel keine Armen geben wird, die gezwungen wären, sich das Gesetz betreffend das Erlassjahr zu Nutzen kommen zu lassen, sondern jeder wird im Stande sein, zu jeder Zeit seine Schulden zu bezahlen.

6. Für ברכך ist unbedingt יברכך zu lesen. Das Perf. ist hier ungrammatisch. Das Verbum ist dem Subjekt nachgestellt, um der

Fassung von כִּי in temporellem Sinne vorzubeugen. Wie והעבטת zu verstehen ist, zeigt das ihm entsprechende ומשלת. Wie dieses, drückt auch jenes die Macht über Andere aus; vgl. Pr. 22, 7. Wörtlich kann והעבטת mit Bezug auf Nationen nicht gefasst werden, denn die Volksanleihe ist ein Ding, das die Antike nicht kannte.

7. Dies ist kein Widerspruch gegen V. 4, denn jene Versicherung ist nicht absolut, sondern nur unter der Bedingung des Gehorsams gegen JHVH gegeben; vgl. V. 5. Dass מאחד nicht heissen kann „irgend einer", wobei die Präposition keinen andern Zweck hätte als den, den Begriff des Indefiniten zu verstärken, ist bereits zu Lev. 4, 2 gesagt worden. Hier ist מאחד אחיך gegen die Accente mit לא תאמץ את לבבך zu verbinden. Die Konstruktion ist dann dieselbe wie bei לא תקפץ את ידך מאחיך, nur dass in ersterem Satze das indirekte Objekt des Nachdrucks halber vorangestellt ist, was wegen מן eine seltene Freiheit ist. Denn diese Präposition, die in solchen Verbindungen dem من البيان der Araber entspricht, geht sonst wie dieses dem näher zu Bestimmenden in der Regel nicht voran. אָמֵץ מפ' heisst für jemand zu stark, eigentlich zu hart und fest sein; vgl. Gen. 25, 23 und besonders Ps. 18, 18. Danach ist אִמֵּץ פ' לבבו מן sich gegen jemanden hart und unerbittlich zeigen, sodass einem dessen Bitte nicht zu Herzen geht; vgl. 2, 30, wo aber von der Verhärtung des Herzens eines andern die Rede ist und die Beziehung zum indirekten Objekt nicht zum Ausdruck kommt, weil sie sich aus dem Zusammenhang von selbst ergibt.

8. די מחסרו ist = genug zur Beschaffung dessen, was ihm fehlt; vgl. Lev. 5, 7 די שה. Der folg. Relativsatz אשר יחסר לו, der LXX Luc. ganz fehlt und in den verschiedenen Handschriften der LXX verschieden wiedergegeben ist, ist eine Glosse zu מחסרו und = was ihm mangelt, nicht zum zusammengesetzten Ausdruck די מחסרו wie manche Ausleger meinen; denn dies würde voraussetzen, dass man dem Dürftigen den Artikel geben muss, dessen er bedarf, während es sich hier nur um das zu dessen Beschaffung nötige Geld handelt. Der fragliche Satz ist schon wegen seiner Konstruktion ein späterer erklärender Zusatz. Denn gut hebräisch wird חסר = Mangel leiden entweder absolut gebraucht oder mit dem Acc. des entbehrten Gegenstandes; vgl. 2, 7 und 8, 9 wie auch Neh. 9, 21. Eine andere klassische Konstruktion dieses Verbums ist die, wobei die fehlende Sache Subjekt ist; aber dann darf die Beziehung zur Person nicht ausgedrückt werden, vgl. Jes. 51, 14 und Eccl. 9, 8. Die Konstruktion, wobei die Sache Subjekt ist und

die Person durch ל ausgedrückt wird, wie hier, gehört der Sprache der Mischna an und ist nicht biblisch.

9. בליעל = בְּלִי יַעַל, worin יעל Hiphilform ist, scheint ursprünglich ein Synonym von שאול, das auch so benannt wurde als der Ort der seine Bewohner nicht wieder heraufläßt; vgl. Hi. 7, 9. Daher findet sich בליעל Ps. 18, 15, wie Jes. 38, 18 und Ps. 6, 6. 18, 6 שאול, in Parallele zu מות. Oefter aber heisst der Ausdruck als Bestimmungswort höllisch, teuflisch, und hier bezeichnet er nichts Schlimmeres als Missgunst. Ebenso wird der Karmeliter Nabal, dem nichts Schlimmeres nachgesagt wird, als dass er nicht gern Geschenke machte, 1 Sam. 25, 17. 25 בן בליעל und איש בליעל genannt. Dieser letztere Begriff ergibt sich aus der Vorstellung, dass die Scheol ihre Bewohner festhält und ihnen die Rückkehr nicht gönnt. Natürlicher wäre freilich die Verbindung דבר בליעל, allein dieser Ausdruck ist idiomatisch Bezeichnung für jede bösartige, unheilbare Krankheit, vgl. Ps. 41, 9; darum ist hier statt dieser direkten Verbindung das Nachtragen des Bestimmungswortes gewählt. Selbstverständlich muss das Bestimmungswort auch in dieser Stellung im abhängigen casus, nach occidentalen Begriffen im Genetiv, gedacht werden.

11. לעניך ist Sing. Das Segol ist nötig, weil sonst das vokallose Jod im vorherg. Vokal quieszieren müsste, was es aber nicht soll. Der dazu kommende Vokal hat aber auch die Dagešierung des Jod zur Folge.

14. העניק תעניק לו ist als zweiter Halbvers zum vorherg. zu ziehen. Das Verbum ist danach intransitiv oder absolut gebraucht. Was der Ausdruck eigentlich heisst, lässt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Aber die ihm beigelegte Bedeutung „auf den Nacken legen“ ist sprachlich unbegründet und sachlich lächerlich, letzteres namentlich wenn man unter מצאנך einige Schafe versteht, wie dies allgemein geschieht. Allein so kann מצאנך nicht gemeint sein, weil dazu wohl מגרנך, aber nicht מיקבך passt. Denn die Mitgabe von etlichen Schafen und etwas Getreide könnte wohl so verstanden werden, als sei es dabei auf Zucht und Aussaat abgesehen, aber das Geschenk aus der Kelter kann nur für den unmittelbaren Genuss gemeint sein. Ausserdem wäre danach von dem Herrn zu viel verlangt, wenn er dem Sklaven, nachdem er ihn für seinen Dienst redlich bezahlt hat, beim Entlassen noch Schafe für die Zucht und Getreide zur Aussaat mitgeben sollte. Darum empfiehlt sich die Fassung „von den Erzeugnissen deiner Schafe und dem

Ertrage deiner Getreide- und Weinernte". Gemeint sind Milch, Butter, Käse, Brot und Wein. Danach werden LXX mit ihrem ἐφόδιον ἐφοδιάσεις αὐτὸν als Wiedergabe von העניק תעניק לו im Grunde wohl Recht haben. Aber wie der Ausdruck zu dieser Bedeutung kommt, oder vielmehr was er eigentlich bedeutet, lässt sich, wie gesagt, nicht bestimmt angeben. Vielleicht ist dieses ענק mit ענג verwandt oder vielleicht ist gar הענג תענג zu lesen. Dann hiesse der Satz wörtlich: mache ihm ein Vergnügen, d. i., gib ihm etwas mit, womit er sich auf dem Wege gütlich tun und seine Freilassung feiern kann. Dass auch die Mitgabe von Wein befohlen wird, spricht für diese Fassung; vgl. die Schlussbemerkung zu 16, 3. — Bei der Verbindung des fraglichen Satzes mit dem vorherg. bildet מצאנך ומגרנך ומיקבך das Objekt zu תתן, während אשר, auf diese Substantiva bezüglich, adverbiell im Acc. steht. Der Sinn des Ganzen ist danach der: von den Erzeugnissen deiner Schafe etc. womit dich JHVH gesegnet hat, sollst du ihm mitgeben.

16. Für אֲהֵבְךָ sprich אֶהָבְךָ als erste Pers. Imperf. — vgl. Pr. 8, 17 — und lies, demgemäss, לִי für לו. Das Ganze ist danach direkte Rede des Sklaven; vgl. Ex. 21, 5. Ueber ואת ביתך sieh zu Gen. 6, 18.

17. Ueber באזנו ובדלת sieh zu Ex. 21, 6. כן bezieht sich sowohl auf das Durchbohren des Ohres im Falle des weiteren Dienstes nach Ablauf von sechs Jahren als auch auf die Beschenkung bei der Freilassung.

18. בעינֶךָ will die Mossora als Plural gefasst wissen. Sam. und manche alte von Ginsburg angeführte Ausgaben bieten auch dafür בעיניך, doch scheint mir dies auf Missverständnis zu beruhen. Der Text las ursprünglich wohl עינְךָ als Subjekt zu יקשה, welches aus תקשה umgeändert sein mag oder auch nicht; vgl. zu Gen. 13, 6. Ueber diesen Gebrauch von קשה vgl. 1 Sam. 25, 3, wo der missgünstige Karmeliter Nabal אִישׁ קָשֶׁה genannt wird. יקשה עינך oder תקשה עינך ist so viel wie תרע עינך; vgl. 28, 54. 56. In solchen Verbindungen aber ist עין immer nur im Sing.; sieh zu Num. 24, 3. שכר, das durch Dittographie aus dem Folg. entstanden ist, ist zu streichen.

21. Vor פסח וגו׳ ist nicht etwa כי יהיה zu ergänzen. Freilich erwarten wir Abendländer nach כי יהיה בו מום die Nennung des Gebrechens, nicht die Nennung der damit behafteten Person. Anders aber der Semite; vgl. Tausend und Eine Nacht ed. Habicht Band II S. 211 انسان صنعته مزيّن ein Mensch, der von Profession, wörtlich dessen Profession, Barbier ist, und sieh zu 21, 23. Ebenso ist die

Ausdrucksweise in der Sprache der Mischna; vgl. Sabbath 7, 2 אבות מלאכות . . . . הזורע והחורש והקוצר die Hauptverrichtungen sind wer da sät, pflügt oder erntet, statt „das Säen, Pflügen und Ernten", wie wir sagen würden. Aehnlich Kidduschin 82b אשרי מי שאומנתו בַּשַּׂם wohl dem, dessen Geschäft, d. h. der von Profession, Parfümeur ist.

XVI.

1. Ueber חדש האביב sieh die Ausführung zu Ex. 13, 4. Unter פסח ist hier am Eingang unseres Abschnitts das Fest, nicht das Opfer gemeint. Vom Passahopfer ist erst im Folgenden die Rede. Ueber עשה mit Bezug auf פסח in diesem Sinne vgl. zu 15, 1.

3. Streiche von שבעת ימים an bis מצות incl. Dass dieser Satz nicht ursprünglich ist, sieht man schon an dem Gebrauch von עליו. Denn dieses עליו kann nicht heissen „dazu", wie das erste, weil man das Passahopfer sieben Tage nicht essen durfte; vgl. Ex. 12, 10. עליו kann in diesem Satze nur heissen „darüber hinaus" und שבעת ימים עליו nur so viel sein wie: während der darauf folgenden sieben Tage. Dieser Gebrauch von על ist jedoch zu spät, als dass der Satz in dem die Präposition so vorkommt, in einem Abschnitt, worin der erste Monat des Jahres durch חדש האביב bezeichnet ist, ursprünglich sein könnte. Es gibt aber noch einen gewichtigern Grund, weshalb der fragliche Satz an dieser Stelle nicht ursprünglich sein kann. Denn, behält man diesen Satz als ursprünglich bei, so kann לחם עני nur auf מצות bezogen werden, was aber durchaus nicht angeht, da die מצות nichts weniger waren als לחם עני. Tatsächlich waren die unter der heissen Asche gebackenen ungesäuerten Brotkuchen eine Delikatesse, womit man einem Gaste, sogar einem König aufwartete; vgl. Gen. 19, 3. Ri. 6,19. 1 Sam. 28, 24, weil das gesäuerte Brot nicht immer frisch war und wegen der zur Gärung des Teiges erforderlichen Zeit in der Eile nicht frisch gebacken werden konnte. Ausserdem kann לחם עני nicht Apposition zu מצות sein, weil nach V b und andern Stellen im Pentateuch das Passahfest nicht zum Andenken an die Knechtschaft Aegyptens sondern zum Andenken an die Befreiung daraus gefeiert werden soll und zu einer solchen Feier „das Brot des Elends" durchaus nicht passt. Streicht man nun den fraglichen Satz als spätere Zutat, deren Zweck aus unserer Bemerkung zu V. 8 erhellen wird, so bezieht sich לחם עני auf חמץ, und gesäuertes Brot ist während des Passahfestes verboten, weil es gemeine Kost ist und für ein solches Fest nicht passt. Nur zu מצות als besserer, nicht schlech-

terer Kost passt auch die Vorschrift Ex. 12, 8b. Denn mit „Brot des Elends" vertragen sich schlecht der Braten, statt Suppenfleisch, die bittern Kräuter als Salat und die vier Becher Wein, die in nachbiblischer Zeit, aber schon sehr früh dazu kamen. — Auch im zweiten Halbvers ist der Satz כי בחפזון יצאת מארץ מצרים nicht ursprünglich.

6. מועד צאתך bezeichnet den Tag, innerhalb dessen der Auszug stattfand, nicht die Stunde, wo er anfing; denn der Auszug begann nicht am Abend, sondern spät in der Nacht; vgl. V. 1 und Ex. 12, 29—34.

7. במקום אשר יבחר וגו' ist Ortsbestimmung auch zu ובשלת, denn das Opferfleisch wurde in den Vorhöfen des Heiligtums gekocht; vgl. Ez. 46, 24. Mit אהליך sind hier wahrscheinlich die Quartiere der Wallfahrer in Jerusalem gemeint, nicht ihre Behausung im Heimatsorte. Jedenfalls aber brachte man beim Passahmahl die ganze Nacht zu, indem man die erwachsenen Kinder mit den alten Traditionen über die Befreiung aus Aegypten bekannt machte; vgl. zu Ex. 12, 42.

8. Den Widerspruch zwischen Va und den andern Stellen im Pentateuch, worin für das Essen des ungesäuerten Brots sieben Tage vorgeschrieben sind, zu beseitigen, ist der Zweck der Zutat in V. 3a. Neben jener Zutat will diese Stelle so verstanden werden: wenn du sechs Tage ungesäuertes Brot gegessen hast, soll der siebente עצרת sein, etwa nach Lev. 22, 27. Aber dieser Sinn ist hier, wo im Unterschied von dort im Nachsatz kein Verbum da ist, ausgeschlossen.

9. החל fasst man gewöhnlich als Inf. Hiph. von חלל in der Bedeutung „beginnen." Allein „vom Anfangen der Sichel an dem Halm" ist doch wohl ein zu sonderlicher Ausdruck. Wahrscheinlicher kommt החל von חול, und der Inf. lautet הָחֵל statt הָחִיל wegen des Wortspiels mit חֵחֵל, wie der Inf. constr. von נוד Ps. 56, 9 aus ähnlichem Grunde נוֹד statt נוּד lautet. Kal von חול heisst im A. T. über jemanden oder über etwas kommen. In der Sprache der Mischna wird das Verbum von einem Feste gebraucht mit Bezug auf den Tag, auf den es fällt. Der Tag, wird durch ב bezeichnet; vgl. die Konstruktion Thr. 4, 6. Danach ist Hiph. hier faktitiv, חרמש Objekt, das Subjekt aber nicht genannt und מהחל חרמש בקמה so viel wie: von der Zeit an, wo man die Sichel an den Halm anlegt. Die Wahrscheinlichkeit dieser Fassung steigert sich fast zur Sicherheit durch den Umstand, dass Sam. מהחלך bietet, das

wohl auch den LXX vorlag; denn danach kann חרמש nur Objekt sein, und da „den Sichel am Halm anfangen" vollends Unsinn ist, so bleibt nichts übrig als für das Verbum die oben genannte Abstammung und Bedeutung anzunehmen.

13. באספך מגרנך bezeichnet den Schluss der Getreideernte. Denn das abgeschnittene Korn lag in Schobern auf dem Felde bis gegen den Herbst, wo es ganz trocken war, dann erst wurde es auf die Tenne geschafft, da frische Halme sich nicht gut dreschen lassen, namentlich wenn das Dreschen durch das Stampfen des Viehs geschieht.

16. Ueber זכורך sieh zu Ex. 23, 17 und vgl. hier oben V. 11. 12. 18, wonach auch die Tochter und sogar die Magd im Heiligtum vor JHVH erscheinen muss.

19. Lies יָעִיר für יעַוֵּר dann streiche עיני und fasse חכמים im Sinne von „Schlauköpfe". Ueber den Sinn des Ganzen vgl. zu Ex. 23, 8. Der Schlusssatz ist = und lässt gerechte Sache in einem schiefen Lichte erscheinen.

20. רדף mit dem Acc., in der Sprache der Mischna auch mit אחר, heisst nach etwas streben; vgl. zu Jer. 23, 10.

XVII.

2. Steuernagel, der mit grosser Wut in unserem Buche die zwei Quellen, die eine, worin Israel singularisch und die andere worin es pluralisch angeredet wird, von einander zu scheiden sucht und sich dabei, wie üblich, von Spracheigentümlichkeiten leiten lässt, bemerkt, dass יקום charakteristisch sei für Sg., während Pl. יִמָּצֵא dafür sage, und verweist dabei einerseits auf unsere Stelle, wie auch auf 18, 10. 21, 1. 22, 22. 24, 7 andererseits auf 13, 2 und 19, 15. 16. Dies erinnert an den chassidäischen Heiligen, der sich in kabbalistischen Erklärungen erging über die sonderbare Erscheinung, dass es im Buche Esther bald ויאמר bald ותאמר heisst. Darauf wagte einer seiner Zuhörer einem andern gegenüber die Bemerkung, dass sich die Sache ohne die Kabbala erkläre, da von diesen beiden Ausdrücken der eine männlich und der andere weiblich sei. Doch der Angeredete sagte: „du Narr, unser Rabbi kümmert sich so wenig um die Dinge dieser Welt, dass er die beiden Geschlechter nicht zu unterscheiden weiss! Der gute Rabbi vermass sich jedoch nicht am A. T. Textkritik zu üben, obgleich er mit Hilfe der Konkordanz vielleicht eine ebenso gute Probe davon hätte geben können wie die, welche wir oben mitgeteilt.

Für באחד bietet Sam. באחת, was herzustellen ist. Demgemäss muss man aber auch עָרֶיךָ für שעריך lesen; vgl. 13, 13 באחת עריך mit folgendem Relativsatz desselben Inhalts wie hier. Wegen des Relativsatzes wird die hier vorgeschlagene Emendation nötig; denn dass JHVH den Israeliten Städte zu geben versprach, ist an letzterer Stelle gesagt, aber dass er ihnen Tore geben will, ist nirgends zu lesen.

3. Die besondere Hervorhebung von Sonne Mond und Sterne neben dem umfassenden אלהים אחרים erklärt sich nach dem zu 4, 19 Gesagten. Selbst die Anbetung der Gestirne, auf die JHVH die Heiden gewissermassen angewiesen hat, wird dem Israeliten als Götzendienst angerechnet. לא צויתי heisst ich habe verboten. Das Hebräische hat keinen anderen Ausdruck für diesen Begriff; sieh zu Num. 11,11 und vgl. griechisch οὔ φημί.

4. ושמעת ist = und du nimmst Kenntnis davon. Der Nachsatz beginnt erst mit dem folg. Verse.

5. Sehr auffällig ist die Wiederholung von את האיש או את האשה, wie überhaupt die Nennung beider Geschlechter hier und auch V. 2. Mir scheint, dass der Verfasser hauptsächlich an das Weib dachte. Im allgemeinen nahm eine Heidin, die einen Israeliten heiratete, die Religion ihres Gatten an. Doch war es natürlich, dass eine solche Proselytin, mit ihrer Bekehrung es nicht ernstlich nahm, sondern sich gelegentlich in Anbetung an ihren väterlichen Gott wandte. An dergleichen Fälle dachte unser Verfasser, wie gesagt, hauptsächlich, und da er das Weib allein nicht nennen konnte, suchte er seine Absicht durch die ausdrückliche und wiederholte Nennung beider Geschlechter kundzugeben. LXX, die den Zweck der Wiederholung nicht verstanden, bringen את האיש או את האשה nicht zum Ausdrucke. Für שעריך, das in diesem Zusammenhang keinen rechten Sinn gibt, ist ohne Zweifel שַׁעַר עָרֶךָ zu lesen. Die Korruption entstand durch den Wegfall von ער vor dem ursprünglich vielleicht defektiv geschriebenen ערך.

6. Sam. und LXX bieten או על פי שלשה, wie 19, 15. Dies ist wohl besser, aber nicht unbedingt nötig. Besser ist die Wiederholung von על פי vor שלשה weil dadurch der überschüssige Zeuge deutlicher mit den beiden erforderlichen in eine Reihe gestellt wird. Denn offenbar hat die Nennung von drei Zeugen den Zweck, das Vernehmen des dritten Zeugen nötig und ihn im Falle falschen Zeugnisses nicht minder als die beiden andern verantwortlich zu machen, obgleich seine Aussage, auf die Aussage jener folgend,

auf das richterliche Erkenntnis keinen wesentlichen Einfluss haben konnte. Ueber die rabbinische Auffassung dieser Stelle sieh Makkoth 1, 8.

7. Ueber den Sinn von בראשנה und באחרנה vgl. die Bemerkung zu 13, 10.

8. Niph. von פלא heisst eigentlich als פֶּלֶא, d. i. ohne Gleichen, da stehen, vgl. zu Lev. 27, 2, daher wird es hier von einem Rechtsfalle gebraucht, auf den keine Vorschrift des Gesetzes zu passen scheint. למשפט ist nähere Bestimmung, und בין hängt von משפט ab; vgl. שפט בין Gen. 16, 5. 31, 53 und besonders Ez. 34, 22. דברי ריבת heisst nach der Bemerkung zu Ex. 23, 2 zweifelhafte Fälle. בשעריך endlich, dem המקום אשר יבחר יהוה entgegengesetzt, bildet die Ortsangabe zu יפלא. Wenn dem niedern Richter in einer der Provinzstädte die Entscheidung in irgend einem Falle zweifelhaft ist, weil ihm keine der gesetzlichen Vorschriften darauf zu passen scheint, dann soll er sich an das Obergericht in der Hauptstadt wenden.

9. Der Priester entschied nur in Sachen der Religion und des Ritus, der Richter aber in allen praktischen Fällen von Mein und Dein, wofür jenem, der, vom Volke unterhalten, keine Geschäfte trieb, die nötige Erfahrung fehlte; vgl. zu V. 11. אשר יהיה בימים ההם scheint mir die Entscheidung des niedern Richters nach alten Präzedenzfällen und Gesetzeserklärungen auszuschliessen, die einer andern Zeit angehören. Sonst wäre dieser Relativsatz vollends überflüssig; vgl. zu 26, 3. Die Restriktion ist zweckmässig. Denn Zeitumstände ändern zum Teil den Aspekt eines Rechtsfalls, darum gilt nur die Entscheidung eines zeitgenössischen Richters. Für ודרשת drücken Sam. und LXX ודרשו aus, das auf die Priester und Richter in der Hauptstadt bezogen sein will, doch ist die Recepta allein richtig. 19, 18 bietet keine Analogie dazu. ודרשת, zu dem das Objekt aus dem Vorherg. sich ergänzt, ist = und befrage sie.

10. Hier ist die Anrede nicht an den niedern Richter, sondern an die streitenden Parteien; sonst müsste es, da jener an Ort und Stelle des Obergerichts sich begeben hat, unbedingt במקום statt מן המקום heissen. ועשית וגו׳ ist danach so viel wie: dann sollst du dich in die Entscheidung fügen, welche die niedern Richter dir als die von jenem Orte, d. i. vom Obergerichtshof in der Hauptstadt ausgehende, geben werden.

11. התורה אשר יורוך bezeichnet die Entscheidung des Priesters in Sachen der Religion und des Ritus, während unter המשפט אשר

יאמרו לך das Urteil des weltlichen Richters in praktischen Fällen von Mein und Dein zu verstehen ist; vgl. zu V. 9.

12. Unter האיש versteht die Mischna hier den niedern Richter, den sie in solchem Falle der Widerspenstigkeit זקן ממרא nennt; vgl. Synhedrin 11, 1—3. Tatsächlich aber ist, wie in folg. Verse וכל העם zeigt, der vom Urteil des Obergerichtshofs Betroffene zu verstehen; vgl. zu V. 10. Daraus aber, dass der Tod nur auf die Nichtachtung des obergerichtlichen Erkenntnisses steht, geht hervor, dass die Entscheidung des niedern Richters selbst nicht unbedingt angenommen werden musste. Vielmehr konnte man von den niedern Gerichten der Provinzstädte an das höchste Gericht in der Hauptstadt appelieren. Das Urteil des Obergerichtshofs aber soll endgiltig sein, und die Weigerung, es anzunehmen, mit dem Tode bestraft werden; vgl. zu 2. Chr. 19, 8.

13. Für ויראו ist ויִרָאוּ zu lesen und die Bemerkung zu 13, 12 zu vergleichen.

16. Manche Erklärer glauben hier herauslesen zu können, dass Israeliten tatsächlich nach Aegypten gegen Rosse verhandelt wurden, was aber lächerlich ist. Wie לא ישיב וגו׳ zu verstehen ist, zeigt im zweiten Halbvers בדרך הזה; denn dieser Ausdruck beweist, dass es sich hier nicht um das permanente Verbleiben in Aegypten sondern lediglich um den Verkehr nach diesem Lande handelt. Der König soll sich nicht viele Rosse anschaffen, weil dies einen starken Verkehr nach Aegypten, dem Lande der Rosse, zur Folge haben würde. Eigentlich aber ist dies nicht der wahre Grund des Verbots, welches vielmehr auf einem nationalen Vorurteil gegen Rosse beruht. Doch darüber bei anderer Gelegenheit. אמר ist im Sinne des Präsens gebraucht, und לכם bezeichnet nicht den Dat., sondern gibt die nähere Beziehung an. Danach heisst der zweite Halbvers: während JHVH mit euch vorhat, dass ihr euch nie wieder auf diesen Weg begebet. Somit braucht dieser Gedanke im Pentateuch an einer andern Stelle nicht ausgesprochen zu sein.

17. Der Satz ולא יסור לבבו hängt vom Vorherg. ab, doch will damit schwerlich gesagt sein, dass ein zahlreicher Harem an sich zum Abfall von JHVH führt. Die Sache ist wohl so zu verstehen. Einen grossen Harem hält man um verschiedene Typen weiblicher Schönheit aus verschiedenen Nationen zu haben; und heidnische Weiber verführen zum Götzendienst, wie die Geschichte Salomons lehrt; vgl. 1. K. 11, 1—8. Aus dem Zusammenhang von V. 16 und 17 scheint hervorzugehen, dass das Streben nach grossen

Schätzen für ebenso unisraelitisch galt als das Halten vieler Rosse; vgl. Jes. 2, 6—8.

18. משנה fassen alle Neuern im Sinne von „Abschrift“, wofür der Ausdruck aber unhebräisch ist. Und wenn das Nomen dies auch heissen könnte, dürfte in diesem Zusammenhang את davor nicht stehen, da die betreffende Abschrift so weit unbestimmt ist. Allerdings ist hier von einer Abschrift des Gesetzes die Rede, aber für „sich von etwas eine Abschrift machen“ sagt man im Hebräischen einfach es oder dessen Worte, d. i. Inhalt, niederschreiben; vgl. Jer. 36, 28. Hier neben מלפני הכהנים wäre ein Wort für „Abschrift“ entschieden überflüssig. משנה התורה ist Namen unseres Buches, wie auch die Alten diesen Ausdruck verstanden. Unser Buch wird hier so benannt, entweder weil es zum grossen Teil in der Rekapitulation von Begebenheiten aus der Vergangenheit besteht — משנה im Sinne von Wiederholung — vgl. zu 1, 2, oder, was wahrscheinlicher ist weil der Verfasser für den Augenblick, der für alle Zeiten ausreicht die Maske fallen lässt und sein Buch „die Zweite Gesetzgebung“ nennt. Danach sollte es eigentlich הזה statt הזאת heissen, doch stimmt das Fürwort, wie auch sonst dergleichen nähere Bestimmungen, im Genus mit dem ihm nächsten Substantiv überein. מלפני הכהנים will nicht sagen, dass sich der König die Vorlage zur Abschrift des Gesetzes von den Priestern geben lassen muss. Alles, was nach diesem Ausdruck verlangt wird, ist, dass die Priester die veranstaltete Abschrift durchsehen und für korrekt erklären. לפני הכהנים würde nur heissen mit Erlaubnis oder Zustimmung der Priester; in מלפני הכהנים aber liegt der Begriff, dass die Abschrift den Priestern zur Sanktionierung unterbreitet werden soll.

19. Für בו bietet Sam. בה, doch ist ersteres, welches sich auf ספר bezieht, ungleich besser. Denn man liest nicht in der תורה, sondern nur im ספר התורה; vgl. Neh. 9, 3. Neh. 8, 4 heisst es ויקרא בו sogar bei vorhergehendem תורה nicht ספר.

19. Ueber die Konstruktion in לשמור את וגו׳ לעשתם siehe zu 5, 12.

20. לבלתי רום לבבו מאחיו verstehen alle Ausleger vom Stolze des Königs gegen das Volk. Aber diese Fassung ist sprachlich und sachlich unrichtig. Denn dafür müsste es לבלתי התנשא על אחיו heissen; vgl. Num. 16, 3 und Ez. 29, 15, da unser Ausdruck gut klassisch nur vom Verhalten eines Menschen JHVH gegenüber gebraucht ist; vgl. 8, 14. Ez. 31, 10. Hos. 13, 6. Ausserdem wäre es absurd, von einem König zu erwarten, dass er nicht durch einen gewissen Stolz seine Würde gegen das von ihm beherrschte Volk zu behaupten

suche. Endlich passt auch der angebliche Gedanke in den Zusammenhang nicht. Die Worte wollen mit Bezug auf das Gesetz JHVHs verstanden sein, von dem unmittelbar vorher und nachher die Rede ist. Danach kann der Satz nur heissen: dass er sich nicht in seinem Stolze dem Gesetze JHVHs minder unterworfen dünke, als seine Brüder, d. h. als das gemeine Volk.

XVIII.

1. Man beachte hier den Gebrauch von אכל in der Bedeutung „auf etwas für seinen Unterhalt angewiesen sein, davon leben“.

6. Der Relativsatz אשר הוא גר שם setzt voraus, dass die Leviten, das heisst hier der ganze Stamm Levi einschliesslich der Priester, nicht in ihnen angewiesenen Städten wohnen, wie nach Num. 35, 2—8 der Fall sein müsste, sondern im ganzen Lande zerstreut sind, wo sie an den verschiedenen Kultusstätten, den Bamoth, als Priester fungieren. Nur auf solchen Zustand der Dinge passt der Ausdruck גר; vgl. Ri. 17, 7 und 19, 1. Der Satz ובא בכל אות נפשך, = und er kann ja hingehen, wohin er Lust hat, vgl. zu 12, 15, ist Parenthese. Der Nachsatz fängt erst mit V. 8 an.

7. Dass der Nachsatz erst mit dem folg. Verse beginnt, ist bereits oben gesagt worden. Hier wird nur die Bedingung angegeben, unter der das V. 8 Gesagte gilt. Diese Bedingung ist, dass der von auswärts nach dem Zentralheiligtum in der Hauptstadt kommende Priester aus dem Stamme Levi daselbst seine Funktionen im Namen JHVHs verrichte, was er früher an den Bamoth in den Provinzstädten entweder gar nicht oder doch nicht immer getan. Denn an den Bamoth wurde auch fremden Göttern und nicht selten nur ihnen allein geopfert. Man sieht, dass der Verfasser hier an die Zustände seiner Zeit denkt.

8. Der erste Halbvers setzt voraus, dass die Abgaben des Volkes an die Priester soweit sie in Viktualien bestanden entweder von dem Volke selbst oder von dem Empfänger an die Verwaltung der Vorräte abgeliefert und von da aus unter die Priester verteilt wurden. In ממכריו, wofür Sam. ממכרו hat, steckt ohne Zweifel dasselbe Substantiv, das 2. K. 12, 6 und 8 מַכָּר punktiert ist. Dieses Substantiv, welches nach letzterer Stelle eine Person bezeichnet, kann in der dort gegebenen Aussprache nicht von נכר, sondern nur von מכר herkommen. Vielleicht ist aber dort מַכָּרוֹ respekt. מַכָּרֵיכֶם zu lesen. Das Geld, welches jeder Priester von seinem Bekannten oder Makkâr (was letzteres heisst, lässt sich nicht sagen) erhält, das

wurde nicht zu gleichen Teilen verteilt, sondern von jedem Empfänger für sich behalten oder an den Fond für Reparaturen am Heiligtum abgeliefert; sieh 2. K. 12, 5—9. על האבות ist zu streichen Der Ausdruck, in dem das Subst. הָאבֹות gesprochen sein will, rührt von einem alten Leser her, der sich „über Zaubereien“ als Inhaltsangabe für die unmittelbar darauf folgenden sechs Verse an den Rand geschrieben, woher sie in den Text gerieten. In dieser Ueberschrift wurde אוב gewählt, weil die dadurch bezeichnete Art Zauberei die verbreiteste war.

13. תמים heisst nicht ohne Tadel, sondern ist in mehr physischem Sinne zu verstehen, im Sinne von „ungeteilt“. Wenn Israel neben dem Propheten JHVHs Zauberer konsultieren sollte, würde es JHVH nicht sein ganzes Vertrauen schenken.

15. Ueber יקים mit Bezug auf einen Propheten sieh die Bemerkung zu 13, 2.

19. Für דברי liest man nach Sam. ungleich besser דבריו, worauf der folg. Relativsatz viel besser passt.

20. Der Ausdruck אשר יזיד לדבר, wie auch בזדון דברו V. 22 setzen voraus, dass auch der wahre Prophet irren und in seinem Irrtum etwas für JHVHs Wort halten kann, was keines ist. Danach wäre jedoch JHVHs Wort nichts als ein im Propheten aufsteigender Gedanken, den er wegen seiner Trefflichkeit für eine Eingebung JHVHs ansieht. Eine solche Vorstellung kann aber nur einer spätern Zeit angehören.

22. Hier erwarten wir Occidentalen zur Einführung dessen, was den Nachsatz zu V. 21 bildet, irgend eine Verbindungsformel (Steuernagel ergänzt in der Uebersetzung dem Sinne nach „so beobachte folgendes Merkmal“), der Hebräer aber bedarf deren nicht; vgl. das Satzgefüge Lev. 25, 20. 21.

XIX.

3. תכין ist in dem zu Ex. 16, 5 angegebenen Sinne zu verstehen, und דרך bezeichnet hier, wie 14, 24 und sonst öfter, die Entfernung. Bei der Verteilung der drei Asylstädte auf das ganze Land, soll deren Lage so bemessen werden, dass je eine von jedem Punkte des entsprechenden Landteils leicht erreicht werden kann; vgl. zu V. 6.

4. דעת ist = Vorbedacht. An sich könnte בבלי דעת auch heissen im Zustand der Unverantwortlichkeit, vgl. in der Sprache

der Mischna בן דעת ein vernünftiges Wesen, allein dazu passt der folg. Relativsatz nicht.

5. Dieser Fall ist, wie die Konjunktion in ואשר zeigt, mit dem vorhergehenden nicht identisch, doch ist nicht klar, inwiefern sich die beiden Fälle von einander unterscheiden. ונדחה ידו ist = und seine Hand wird weggestossen, d. i. er führt sie mit grosser Wucht; vgl. 20, 19.

6. Dieser Satz hängt von תכין לך הדרך in V. 3 ab. Wenn die Asylstädte nicht auf den Flächenraum des ganzen Landes mit Rücksicht auf ihre Entfernung von den verschiedenen Punkten der einzelnen Landteile gleichmässig verteilt sind, kann es vorkommen, dass der Flüchtling sehr weit zu laufen hat. Allerdings wird dabei vorausgesetzt, dass der Rächer schneller laufen kann als der Flüchtling, welche Voraussetzung auffällig ist. Denn den Flüchtling, dem es ums Leben geht, trägt seine Todesangst schneller als den Rächer sein Eifer der Rache. יחם לבבו drückt dem Zusammenhang nach eine Erregung des Gemütes aus, bei der Selbstbeherrschung unmöglich ist; vgl. K. zu Ps. 39, 4.

9. Ueber die Konstr. in כי תשמר וגו׳ לעשתה sieh zu 5, 12. Zu beachten ist hier, dass der auf המצוה הזאת bezügliche Relativsatz hinter und nicht vor dem abhängigen Infinitiv seine Stellung hat. Dies geschieht, um Zweideutigkeit zu vermeiden.

11. ומת ist nach והכהו נפש keineswegs überflussig, denn der Sinn des letztern Ausdrucks ist nicht mehr als: und er schlägt ihn in mörderischer Absicht.

13. Für das ungrammatische דם ist nach Sam. und LXX הדם zu lesen. Der Abschreiber, dessen Vorlage, wie alle alten Handschriften, keine Wortabteilungen hatte, las fälschlich ובערתה דם, und da er das He für blosses orthographisches Zeichen hielt, liess er es weg.

15. יקום דבר wegen der etwaigen Opposition der Aussage des Angeklagten, der seine Schuld ableugnen mag; sieh zu Num. 11, 23.

16. עד kann hier schon deshalb nicht Zeuge bedeuten, weil dann der Sing. unmittelbar nach der Bestimmung, dass jede Sache auf die Aussage zweier Zeugen sich stützen muss, unmöglich ist. עד bezeichnet an dieser Stelle den Kläger; vgl. zu Ex. 20, 16. Demgemäss ist לענות בו סרה = ihn fälschlich zu verklagen, eine erdichtete Forderung gegen ihn zu erheben. Ueber לענות vgl. 1. Sam. 12, 3. Micha 6, 3 und über סרה hier oben zu 13, 6. Nur zu dieser Bedeutung von עד passt חמס als nähere Bestimmung.

17. Diejenigen, die V. 16 unter עד den Zeugen und unter סרה den Abfall von JHVH verstehen, geben an, dass hier unter שני האנשים אשר להם הריב der Angeschuldigte und der Zeuge gemeint sind, aber diese Angabe verrät mehr Sophisterei als Kenntnis des Hebräischen.

20. Von ויראו gilt hier dasselbe, was oben zu 13, 12 gesagt ist.

XX.

1. Dem סוס ורכב gegenüber ist עם Fussvolk; vgl. zu Gen. 3,2. המעלך מארץ מצרים besagt so viel wie: wenn es JHVH, euerem Gotte, gelungen ist, euch aus Aegypten zu befreien, wo ihr als Sklaven im Lande euerer Zwingherren nichts dazu tun konntet, um wie viel mehr kann er euch jetzt, da ihr zu kämpfen im Stande seid, gegen einen noch so zahlreichen und furchtbaren Feind helfen? Das scheint hier der Sinn zu sein, weil es sonst ילחם לכם statt עמך heissen würde.

3. Man beachte an dieser Stelle den Ausdruck ואמר אליהם statt לאמר in V. 5. Der unabhängige Ausdruck hier, leitet nur die Gedanken für eine Ansprache an das Heer ein, welche Gedanken der im Reden geübte Feldpriester nach Massgabe der Umstände erweitern und in passende Worte kleiden soll. Dagegen führt das abhängige לאמר weiter unten stereotype Formeln ein, welche die ungebildeten niedern Beamten wörtlich wiederholen müssen.

5. מי האיש ist hier und im Folgenden eigentlich nicht relativ, sondern fragend; vgl. Ps. 34, 13, wo auf diesen Ausdruck eine direkte Anrede folgt. Man muss sich daher denken, dass diejenigen Krieger, die von diesen Fragen betroffen wurden, mit der Hand ein Zeichen gaben oder gleich aus den Reihen herausrückten. ילך וישב kann hier und in den beiden folgenden Fällen nur eine Erlaubnis, nicht einen Befehl ausdrücken. Anders V. 8; sieh folgende Bemerkung.

8. Durch ויספו השטרים וגו׳ soll dieser letzte Fall offenbar von den drei vorhergehenden getrennt und ein Wink gegeben werden, dass hier ילך וישב einen Befehl ausdrückt. Und dies ist sehr logisch und gerecht. Denn in den vorhergehenden Fällen ist die Rückkehr nach Hause aus Rücksicht auf das betreffende Individuum nur gestattet, hier aber, wo sie, wie der Verfasser ausdrücklich sagt, aus Rücksicht gegen das gesamte Heer geschehen soll, ist sie befohlen. Dieser Befehl setzt einen ausserordentlichen kriegerischen Geist bei dem Heere voraus. In moderner Zeit dürfte ein solcher

Befehl an die Armee kurz vor einer Schlacht sehr gewagt sein. Doch scheint es auch Zeiten gegeben zu haben, wo dieser kriegerische Geist in Israel durch lange Knechtschaft gebrochen war; vgl. Ri. 7, 3.

9. שרי צבאות, welches sowohl dem הכהן in V. 2 als auch השטרים entgegengesetzt ist, bildet das Subjekt, nicht das Objekt, zu ופקדו. Das Verbum ist danach absolut gebraucht und der Sinn des Satzes der: dann sollen die Heerführer an der Spitze des Volkes die Befehligung übernehmen; d. h. von nun an haben nur sie und nicht die שטרים oder der Feldpriester etwas zu sagen. Für צבאות las der Text ursprünglich wohl הצבאות, und die Weglassung des Artikels beruht auf Verkennung der grammatischen Beziehung des zusammengesetzten Ausdrucks שרי הצבאות, denn zum Objekt schien der Artikel nicht recht passend. Die traditionelle Fassung, wonach der fragliche Satz hiesse „dann soll man Truppenanführer an die Spitze des Volkes ernennen“ ist falsch, weil nach V. 2 hier von dem Moment kurz vor der Schlacht die Rede ist, und dann ist nicht die Zeit zur Ernennung der Heerführer. Das sehen wohl manche der Neuern ein und übersetzen daher ופקדו „und sie sollen stellen“, womit man aber nur dem Leser Sand in die Augen streut, da פקד diese Bedeutung nicht haben kann.

10. שלום bezeichnet hier und im folgenden Verse nicht den Frieden, sondern die Kampflosigkeit. Danach ist וקראת אליה לשלום = so fordere sie auf, sich ohne Kampf zu ergeben.

12. ועשתה עמך מלחמה ist in diesem Zusammenhang so viel wie: sondern leistet dir Widerstand.

18. למען אשר לא ist kräftiger und nachdrucksvoller als das sinnverwandte kürzere פן.

19. Der Ausdruck ימים רבים ist wegen des folgenden כי ממנו תאכל nötig. Während der langen Belagerung trägt der Baum Früchte, von denen das Belagerungsheer essen kann. Ich sage essen kann, denn die Verschonung des Baumes wird nicht zu dem Zwecke anbefohlen, damit man von seinen Früchten esse, sondern der Umstand, dass der Baum Früchte trägt und somit einem besseren Zweck dienen kann als Bauholz zu liefern, ist der Grund des Verbots, ihn zu fällen. So wird diese Stelle von den alten Rabbinen aufgefasst, die daraus ein Verbot herleiten, irgend einen nützlichen Gegenstand zu zerstören oder auch nur zu missbrauchen; vgl. Kidduschin 32 a. Ein schlauer Rabbi, der Bierbrauer war, stützte sogar auf dieses Verbot seinen verdächtigen Grundsatz, dass wer

Bier vertragen kann und Wein trinkt, ein Verschwender sei; vgl. Sabbath 140 b und Samuel Edels Bemerkung zu diesem Ausspruch. Im zweiten Halbvers ist nach LXX הָאדם für האדם zu sprechen. Der Sinn der Frage ist aber nicht „sind etwa die Bäume des Feldes Menschen, dass auch sie der Belagerung von dir unterworfen werden sollten?“, wie man wiederzugeben pflegt. Denn ein solcher Gedanke wäre einerseits zu kindisch, andererseits unlogisch, da bei dem, was im Freien sich befindet, von einer Belagerung die Rede nicht sein kann und fällen doch auch etwas anderes ist als belagern. Endlich kommt bei dieser Fassung בשדה als Bestimmungswort zu עץ nicht zur Geltung. שדה ist hier offenbar der belagerten Stadt entgegengesetzt und der Sinn der Frage der: oder sind etwa die im Freien stehenden Bäume Menschen, dass sie sich von dir sollten belagern lassen, d. i., dass sie sich vor dir hinter fester Mauer flüchten können? Gemeint ist: es ist keine grosse Heldentat, einen Baum, der sich nicht wehren kann, niederzuhauen. Der Ausdruck לבא מפניך במצור, wobei עץ Subjekt bleibt, statt כי תצור עליו mit wechselndem Subjekt, spricht für diese Fassung.

20. ירד wird gebraucht von etwas, das unmittelbar auf dem Boden fusst, vorausgesetzt, dass es weit über Manneshöhe emporragt, um dessen Kommen aus seiner Stellung in horizontale Lage auszudrücken; vgl. den Gebrauch von Hiph. dieses Verbums Num. 1, 51 von dem Abbrechen oder Auseinandernehmen der Stiftshütte, die zwanzig Ellen hoch stand. Hier dachte der Verfasser bei רדתה nicht an die Stadt selbst, sondern an die sie umgebende hohe Mauer; vgl. 28, 52.

XXI.

2. Für ושפטיך ist ohne Zweifel nach Sam. ושטריך zu lesen. Ueber die Verbindung von שטרים mit זקנים vgl. 29, 9. Die Aufgabe der שטרים war bei solcher Gelegenheit die Abmessung der Entfernung nach den verschiedenen Städten, selbstverständlich unter der Aufsicht der Aeltesten. Hätten die Richter bei dieser Prozedur irgend eine Rolle, so müsste im Folgenden unbedingt von ihnen wieder die Rede sein, was aber nicht der Fall ist; dagegen kann es nicht auffallen, dass die am Eingang genannten שטרים als niedere Gemeindediener nicht wieder erwähnt werden.

3. Ueber אשר לא עבד בה וגו׳ sieh zu Num. 19, 2. Im Unterschied vom folg. Relativsatz ist in diesem von einer Arbeit die Rede, bei der das Vieh nicht im Joche ist, z. B. bei dem Dreschen

ohne Dreschwagen. Im zweiten Halbvers ist die Ausdrucksweise hier genauer als dort und 1 Sam. 6, 7. Der minder genaue Ausdruck an der erstgenannten Stelle hat zu der bornierten rabbinischen Ansicht geführt, dass die rote Kuh für ihren rituellen Zweck unbrauchbar wird, wenn sich jemand gegen sie gelehnt, oder wenn man ihr die an die Hörner gebundene Leine über den Rücken geworfen hat; vgl. Para 2, 3.

4. נחל איתן kann nur den Fluss selbst bezeichnen, nicht das Tal in dem er fliesst. Aus diesem Grunde kann aber יעבד ebenso wenig richtig sein wie יזרע, denn בו kann sich nur auf den Fluss selbst beziehen, nicht auf das daran liegende Tal, das ja im vorherg. gar nicht genannt ist, und der Fluss selbst aber kann weder gepflügt noch gesät werden. Statt dieser erwartet man hier zwei Verba, die auf den Fluss passen. Ausserdem müsste es mindestens יֵעָבֵד ohne בו heissen. Denn עבד in der Bedeutung „bebauen“ ist transitiv und bei passivem Ausdruck persönlich, sodass das bebaute Land dessen Subjekt ist; vgl. Ez. 36, 9 und 34. Für יעבד ist יֵעָבֵר und יִוָּדֵעַ für יזרע zu lesen. Der Fluss wird danach als solcher beschrieben, der nicht *durschritten* noch *erforscht* werden kann. Das passt zu איתן vortrefflich, denn ein fortwährend strömender, nie versiegender Fluss ist auch tief und reissend, sodass er weder durchwattet noch sein Bett erforscht werden kann. Dass נחל für einen derartigen Fluss nicht ein zu schwacher Ausdruck ist, beweist Ri. 5, 21. לא יודע in der Vorschrift über die Riten entspricht dem לא נודע מי הכהו in der Beschreibung des Falles.

5. Dieser ganze Vers, worin auf einmal Priester auftauchen, von denen am Eingang unseres Stückes keine Spur da ist, rührt von einer anderen, späteren Hand her, wahrscheinlich derselben, die das Stück 31, 9—13 geschrieben hat. Mit Ausnahme dieser beiden Stellen lautet die nähere Beschreibung zu הכהנים in unserem Buche stets nur הלוים, vgl. 17, 9. 18 und 24, 8, nicht בני לוי wie hier und dort V. 9.

9. Diese Worte sind nicht mit Bezug auf den vorherg. Fall zu verstehen, da in diesem Falle die Blutschuld nicht gesühnt, geschweige denn gerächt, sondern nur von JHVH gnädiglich vergeben wurde; denn nur das heisst כפר wenn JHVH Subjekt des Verbums ist, während בער in solchen Wendungen lediglich die Befreiung der Gemeinde von der Verantwortlichkeit für ein in ihrer Mitte begangenes Verbrechen durch die gehörige Bestrafung des Verbrechers ausdrückt. Dieser Schluss hängt mit dem Vorherg. nur insofern

zusammen, als er dadurch veranlasst ist. Die Art und Weise, wie die Gemeinde in dem oben beschriebenen Falle die Verantwortlichkeit für den Mord los wird, macht es nötig, ihr einzuschärfen, dass sie in allen Fällen, wo man des Mörders habhaft werden kann, den Mord an ihm rächen muss. Im zweiten Halbvers kann כי nur heissen „denn“ und der Satz die Motivierung des Vorherg. sein. Israel soll jede Blutschuld an dem Schuldigen rächen, weil es durch solche Rächung eine JHVH wohlgefällige Tat vollbringt. JHVH hasst wohl Blutvergiessen über alles, doch hat er Gefallen daran, wenn für das unschuldig vergossene Blut das Blut des Mörders fliesst.

11. ולקחת לך לאשה bildet den Nachsatz, ist also = dann nimm sie dir zum Weibe. Somit wird hier indirekt die Erniedrigung des gefangenen Weibes zur blossen Beischläferin verboten.

12. אל תוך ביתך ist = אל ביתך. Der vollere Ausdruck scheint einer gewissen Quelle dieses Buches eigen zu sein, denn er kommt 22, 2 sonderbarer Weise auch mit Bezug auf das Vieh vor. Das Abscheren des Hauptes wird von allen Auslegern als Zeichen der Trauer gefasst, aber ohne Grund; denn es erscheint nirgends als solches. Nur das Abscheren des Bartes war bei Männern Ausdruck tiefer Trauer; vgl. Lev. 21, 5. Jer. 41, 5. Hier ist von Trauer gar nicht die Rede; vgl. zu V. 13. Zur Trauer passt auch ועשתה את צפרניה nicht, denn das Beschneiden der Nägel setzt als Sorgfalt für die äussere Erscheinung eine heitere Stimmung voraus. Hier liegt ein Schreibfehler vor, denn für וגלחה ist וְנִלְּטָה zu lesen. Das Verhüllen des Hauptes in einer besondern, aber nicht mehr zu ermittelnden Weise galt als Zeichen tiefer Betrübnis; vgl. 2 Sam. 15, 30. Jer. 14, 3. 4. Esther 6, 12. Das gefangene Weib ist über das Schicksal ihres Volkes tief betrübt, ihr Haupt ist also während des Transports in der bei solchen Gelegenheiten üblichen Weise verhüllt. Aber in das Haus des Mannes gebracht, der sie ehelichen will, muss sie ihr Haupt enthüllen, ebenso wie sie nach V. 13 das Gefangenengewand abzulegen hat; vgl. Pesikta-rabbathi Piska 15 und Midrasch rabba Ex. Par. 15 zu Anfang, wo erzählt wird, dass die Frommen in Israel während der ägyptischen Knechtschaft mit verhüllten Häuptern einhergingen und die Hülle erst dann ablegten, als sie die frohe Botschaft der Befreiung hörten.

13. ישב drückt unter anderm Untätigkeit, Nichtstun aus. Hier ist das Verbum mit Bezug auf die bevorstehende Heirat zu verstehen. Der Sinn des Satzes ist danach der: und sie soll in deinem Hause weilen, ohne zu heiraten. Das Beweinen der Eltern, welches

selbstverständlich deren Tod im Kriege voraussetzt, ist wesentlich verschieden von der Trauer um sie; vgl. zu Gen. 50, 3. Die Trauer gibt sich durch Zeichen, Riten und Bräuche nach aussen kund, das Beweinen aber geschieht im Stillen und zeigt sich nur durch Meiden aller Fröhlichkeit und Lustbarkeit, in diesem Falle durch Aufschiebung der Hochzeit. Ueber die hier angegebene Dauer der Beweinung vgl. 34,8 und Num. 20, 29.

14. Man beachte die Willkür, die אם לא חפצת בה ausdrückt, und vergleiche dagegen 24, 1 כי מצא בה ערות דבר. Für die Scheidung einer Israelitin muss der Gatte einen triftigen Grund haben, bei der Ausländerin aber genügt es, dass er sie nicht mehr mag. Bei aller Menschenfreundlichkeit, womit dieser Fall behandelt wird, macht sich doch das Nationalgefühl geltend.

15. שנואה heisst hier nicht gehasst, sondern gleichgiltig, vgl. zu Gen. 29, 31. Am Schlusse ist für לשניאה nach Sam. לשנואה zu lesen, denn ein Adjektiv שניא kennt die Sprache nicht, oder es müsste öfter vorkommen.

16. על פני ist = bei Lebzeiten; vgl. zu Gen. 11, 28. Nach dieser Ausdrucksweise erlischt beim Absterben des Erstgeborenen sein Recht nicht, sondern geht auf den nächst ihm geborenen Bruder über; vgl. zu 1 K. 1, 6.

17. פי שנים heisst nicht doppelter Anteil, in welchem Sinne der Ausdruck gemeinhin gefasst wird, sondern zwei Drittel der gesamten Erbschaft; vgl. zu 2 K. 2, 9. Ebenso erhält der Erstgeborene den Löwenanteil an der Erbschaft unter dem englischen Adel. In Sifrê wird sowohl die eine als die andere Fassung diskutiert, aber auf Grund echt talmudischer Beweisführung für erstere entschieden. Der Zweck von ימצא ist, zu sagen, dass die Bestimmung nur mit Bezug auf das gilt, was der Vater zur Zeit seines Absterbens besitzen wird. Bei seinen Lebezeiten kann man irgend welchem Sohne so viel von seinem Vermögen weggeben als man will.

18. איננו שמע וגו׳ bildet einen Umstandssatz. Solche lose Anreibung ohne Waw ist in der gemeinen Prosa bei einem Umstandssatz nur dann gestattet, wenn er verneint ist und die Verneinungspartikel an seiner Spitze steht, sonst nicht; vgl. V. 1 b. Ex. 21, 11. Lev. 1, 17. 1 Sam. 3, 2 gegen Gen. 2, 5. 44, 26 und Jos. 9, 14.

19. Hier und im folgenden ist der Ausdruck זקני עירו, wie auch אנשי עירו V. 21, sehr auffällig. Statt עירו erwartet man an allen drei Stellen עירם mit auf die Eltern bezüglichen Suff. oder העיר wie

22, 15. 18. Das auf den Sohn bezügliche Suff. ist um so befremdender, als an einen Fall, wo der Sohn von den Eltern getrennt und in einer anderen Stadt wohnt, nicht zu denken ist. Im hebräischen Werke ist hier eine Erklärung versucht, die ich jetzt nicht mehr vertreten kann. Nunmehr scheint mir darin, dass die Stadt zu dem angeklagten Sohne in Beziehung gebracht wird, eine Voraussetzung seiner Schuld zu liegen; vgl. 22, 15. 16. 17, 21, wo im Falle der Unschuldigen die Aeltesten זקני העיר oder schlechthin זקנים heissen, im Falle der Schuldigen dagegen, die Bürger der betreffenden Stadt אנשי עירה genannt und somit ebenfalls zu ihr in Beziehung gebracht werden. Die Stadt ist die Stadt des Schuldigen, weil es nach der häufigen Formel ובערת הרע מקרבך die Pflicht der Gemeinde ist, zu sehen, dass er bestraft wird. Die Voraussetzung der Schuld ist in diesem Falle gewissermassen gerechtfertigt durch das Verhältnis der Ankläger zum Angeklagten. Wenn Eltern ihr eigenes Kind anklagen, kann man wohl annehmen, dass die Anklage wahr ist. Wegen dieser Annahme ist hier im Unterschied von 13, 15. 17, 4 und 19, 18 keine gerichtliche Untersuchung der Anklage befohlen.

20. Ueber בנינו זה sieh zu Gen. 24, 8 איננו שמע בקולנו ist an dieser Stelle nicht Umstandssatz wie V. 18, sondern schliesst sich an סורר ומרה als ein weiteres Prädikat an. Dasselbe gilt von זולל וסבא. Die traditionelle Fassung von זולל im Sinne von „Schlemmer“ ist irrig — denn woher sollte das Wort zu dieser Bedeutung kommen? — und beruht auf Missverständnis von Pr. 23, 20; sieh zu dieser Stelle. זולל bezeichnet einen Taugenichts, einen nichtsnutzigen, liederlichen Burschen schlechthin.

21. Ueber ויראו sieh die Bemerkung zu 13, 12.

23. קללה heisst hier nicht Fluch, sondern Entehrung, vgl. zu Ex. 21, 17, und das es näher bestimmende אלהים dient nur dazu, dessen Begriff zu steigern. Weil einem Gehängten eine über alle Massen gehende Entehrung wird, soll deren Dauer auf einen Tag beschränkt werden. Wir würden sagen „das Hängen“ statt „der Gehängte“, doch ist diese Ausdrucksweise echt hebräisch; vgl. Gen. 46, 34 תועבת מצרים כל רעה צאן und sieh hier oben zu 15, 21. An der Spitze des zweiten Halbverses ist Waw adversativ zu verstehen und der Sinn des Ganzen danach der: doch, bei aller dir anempfohlenen Rücksicht auf die Menschenwürde selbst bei der Bestrafung des Schuldigen sollst du keine Blutschuld und keine

Blutschande — die vorwiegenden Verbrechen, auf die gesetzlich der Tod steht — ohne exemplarische Bestrafung hingehen lassen und so das Land verunreinigen. Andere Erklärer verstehen die Verunreinigung des Landes von dem längern Lassen des Gehängten am Holz, doch ist diese Fassung durchaus unlogisch, weil für die Verunreinigung auch ein einziger Augenblick genügt.

XXII.

1. והתעלמת ist = und tust, als sähest du sie nicht, d. i. und unbekümmert daran vorübergehst. Der Ausdruck besagt mit Bezug auf einen Sterblichen dasselbe wie הסתיר פניו mit Bezug auf JHVH. Während ersterer Ausdruck Ps. 55, 2 auch von JHVH gebraucht ist, findet sich letzterer nie mit Bezug auf einen Sterblichen.

2. לא קרוב fasst man traditionell im Sinne von רחוק, aber wozu wäre in einem Gesetze die Umschreibung eines Wortes durch zweie? Das fragliche Adjektiv ist hier von der Stammverwandtschaft zu verstehen; vgl. dessen Gebrauch 2. Sam. 19, 43. Wenn der Eigentümer des verlaufenen Tieres nicht demselben Stamme angehörte wie der Finder, war es leicht möglich und sogar wahrscheinlich, dass letzterer ihn nicht kannte. Danach wird hier der Fall angenommen, wo ein Tier aus einem Orte an der Grenze eines Stammes in das Gebiet des Nachbarstammes sich verläuft.

5. Der Sing. von גבר kommt in der gemeinen Prosa nur hier vor. Statt des gewöhnlichen איש ist an dieser Stelle unser Ausdruck gewählt, trotz seines in einem Gesetz etwas störenden poetischen Beigeschmacks, weil in ihm die Beziehungen des Mannes zum andern Geschlecht stärker hervortreten; vgl. Ri. 5, 30. Pr. 30, 19. Hi. 3, 2. Danach liegt hier in dem Gebrauch von גבר statt איש die eigentliche Motivierung des Verbots. Ueber עשה אלה statt מעשים אלה wie wir Occidentalen erwarten würden, sieh die Schlussbemerkung zu 21, 23.

6. Ueber יקרא vgl. zu Gen. 24, 12. קן bezeichnet ohne Ausnahme nur das bewohnte Nest oder geradezu die Vogelbrut. Hier passt die Apposition אפרחים או ביצים nur zu dieser Bedeutung. Für das leere Vogelnest hat das Hebräische ein anderes Wort, das aber seiner Bedeutung gemäss in der Prosa nicht gut vorkommen kann; sieh Hi. 4, 19.

9. קדש heisst hier tabu werden, und מלאה bezeichnet den Gesamtertrag; vgl. Tosifta Maaseroth Kap. 1, wo unserem Nomen der Ausdruck קלחים יחידים (einzelne Stengel) entgegengesetzt ist.

12. Ueber die reflexive Bedeutung von תכסה sieh die Bemerkung zu Gen. 38, 14.

14. Wie das Verbum עלל nach der Bemerkung zu Ex. 10, 2 nur sensu malo gebraucht wird, so bezeichnet auch das davon abgeleitete עלילה stets eine fürchterliche, schreckliche oder böse Tat. Hier heisst das Nomen Unbill, vgl. K. zu Ps. 99, 8, und der Sinn des Satzes ist: und fügt ihr eine Unbill zu durch Worte, das heisst durch seine falsche Beschuldigung.

17. Unmittelbar hinter שם haben Sam. und mehrere hebräische Handschriften לה, wie V. 14, was jedoch hier, wo des Mannes Rede an den Vater des Weibes sich richtet, sehr gut entbehrt werden kann.

19. לא יוכל לשלחה bildet einen lose angereihten Umstandssatz, vgl. zu 21, 18, und כל ימיו = für Zeit seines Lebens, ist mit ולו תהיה לאשה zu verbinden.

23. עיר ist in diesem Zusammenhang ebenso wenig wörtlich zu verstehen wie in V. 25 das ihm entgegengesetzte בשדה. Letzteren Ausdruck fanden wir schon Gen. 4, 8 in der Bedeutung „an einem entlegenen oder solchen Orte, wo das Schreien um Hilfe nutzlos wäre“. בעיר heisst nun das gerade Gegenteil davon, bezeichnet also einen frequentierten Ort oder eine solche Stätte, wo ein Notschrei gehört werden und Hilfe bringen wuss; vgl. V. 24, wo בעיר, wörtlich gefasst, keinen Sinn gäbe.

24. Man beachte, dass ענה an dieser Stelle von dem geschlechtlichen Umgang mit einem fremden Weibe gebraucht ist, die zu Willen steht, da in diesem Falle von Vergewaltigung nicht die Rede ist. Vergleichen liesse sich das deutsche „schwächen“.

25. Dieser und die folgenden zwei Verse sind sehr ungeschickt abgeteilt. Die bessere Abteilung wäre ואם בשדה וגו׳ המארשׂה וגו׳ עמה: ומת וגו׳ מות: כי כאשר וגו׳ דבר וגו׳ הזה וגו׳ לה:. Weshalb diese Abteilung vorzuziehen ist, wird gleich klar werden.

26 und 27. Diese beiden Verse bilden mit dem vorhergehenden den zu Ex. 29, 27 erörterten Chiasmus. Denn 26b motiviert 25b, während V. 27 die Motivierung von 26a bildet. Der Mann soll sterben, weil Vergewaltigung ein ebenso schweres Verbrechen ist wie Mord — denn auch in manchen der Staaten von Nordamerika steht auf die Vergewaltigung der Tod — das Mädchen aber nicht, weil sie sich nicht helfen konnte.

28. ונמצאו ist = und sie werden ausgefunden, d. i., ihr Fall wird bekannt, mit andern Worten, wenn das Mädchen ihren Fall

zur öffentlichen Kenntnis bringt und nicht aus Scham vorzieht über die Sache zu schweigen. Freilich war letztere Eventualität im Falle ihrer nachmaligen Verheiratung nach V. 21 für sie mit Lebensgefahr verbunden.

29. Die Konstrucktion ist hier die V. 19 erörterte. Für שלחה liest man nach mehrern Handschrifter besser לשלחה, wie an der letztgenannten Stelle. ל ist wohl wegen des vorherg. irrtümlich weggefallen. Die geringe Strafe, mit welcher der Mann in diesem Falle wegkommt, zeigt, wie sehr die Geringschätzung des Weibes im alten Israel auch das Gesetz beeinflusste. Die Vergewaltigung eines Weibes wird kriminell, nur wenn ein anderer Mann mit im Spiele ist, der als ihr Verlobter ein Recht auf sie hat; im Falle eines unverlobten Mädchens dagegen handelt es sich nur um Schadenersatz und Genugtuung für die Ehrenkränkung.

XXIII.

1. כנף bezeichnet in dieser Verbindung nach den meisten Auslegern synekdochisch die Bettdecke, während Frankenberg darunter den Schutz versteht; sieh Gött. Gel. Anzeigen, 1900 S. 838. Beides aber ist falsch. Ersteres, weil es sich hier, wie יקח zeigt, um die Ehelichung der Witwe oder geschiedene Frau des Vaters handelt, nicht um ehebrecherischen Umgang mit dem Weibe, das mit dem Vater in der Ehe lebt, sodass von einer Besteigung und Entweihung des väterlichen Lagers dabei die Rede nicht sein kann. Frankenbergs Erklärung wiederum ist falsch, weil „des Vaters Schutz aufdecken“ ein Unbegriff wäre. Ferner wird der Schutz stets nur durch צל כנפים, seltener durch סתר כנפים oder blosses כנפים, niemals aber durch nacktes כנף im Sing. ausgedrückt; vgl Ps. 17, 8. 36, 8. 57, 2. 61, 5. 63, 8. 91, 4 und Ruth 2, 12. Ausserdem setzt diese Fassung von כנף für die Entstehung des hebräischen Ausdrueks moderne Anschauung und Verhältnisse voraus, die der hebräischen Antike fremd sind. Wir reden von dem Manne als dem natürlichen Beschützer seiner Frau; dem alten Israel aber war solche Redeweise fremd, weil das altisraelitische Weib im Innern ihres Hauses ihr Leben zubrachte, vgl. Ps. 128, 3, nur äusserst selten ausserhalb desselben sich sehen liess und daher gewöhnlich keines besondern Schutzes bedurfte. In ausserordentlichen Fällen, wo eine Reise nötig war, wurde die Frau von Sklaven begleitet, die sie beschützten; vgl. 1. Sam. 25, 19 und besonders 2. K. 4, 22—24. Tatsächlich heisst כנף hier nichts mehr als Laken oder

Teil eines Gewandes, und wie „über ein Weib seine כנף ausbreiten" so viel ist wie: sie ehelichen, vgl. zu Ruth 3, 9, so heisst „jemandes כנף entfernen" dessen gewesene Frau heiraten. Ueber den Ursprung dieser beiden hebräischen Ausdrücke sieh zu Ez. 16, 8 und 9.

2. בוא ב heisst hier und in den folg. zwei Versen in eine Gemeinde hineinheiraten. So versteht auch die Mischna diesen Ausdruck; vgl. Jebamoth 8, 2.

3. Der zweite Halbvers, der in LXX fehlt, ist wahrscheinlich nicht ursprünglich.

4. דור עשירי heisst nicht das zehnte Glied, d. i., jemand, der nicht unmittelbar von einem Amoniter oder Moabiter abstammt, aber dessen Ahn vor neun oder zehn Geschlechtern einem dieser beiden Völker angehörte, sondern der Ausdruck bezeichnet einen vollblütigen Amoniter und Moabiter im zehnten Geschlecht von dem Geschlecht an gezählt, welches sich gegen Israel in der gleich darauf genannten Weise verging.

5. Für קדמו ist קדם zu lesen, weil nach unserem Buche dieser erste Vorwurf Moab nicht trifft; vgl. 2, 29. אשר לא קדם ist danach nur auf עמוני zu beziehen, während ואשר שכר auf מואבי geht. Ueber die Konstruktion in diesem Satzgefüge vgl. zu 22, 26. 27.

7. Nach כל ימיך kann לעולם nur so viel sein wie: unter irgend welchen Umständen, wie in der Sprache der Mischna. Von der Zeit verstanden, wäre der Ausdruck vollends überflüssig.

10. Hier ist der erste Halbvers sehr auffällig, da die Israeliten in der Wüste, wo diese Vorschriften gegeben sein wollen, nicht gegen einen Feind ausziehen brauchte, um ein Lager zu haben. Es liegt also hier ein Lapsus des Sammlers vor.

11. מקרה mit Dageš forte im Koph, also = קרה + מן. Dieses קרה, dessen Aussprache unsicher ist, heisst eigentlich Härte; vgl. zu Gen. 42, 29. Hier bezeichnet das Wort die Erektion des männlichen Gliedes; vgl. den talmudischen Ausdruck מקשה עצמו לדעת *).

---

*) In diesem Ausdruck ist לדעת adverbiell und = absichtlich, mit Vorbedacht, während עצם, eigentlich das Selbst, euphemistisch das männliche Glied bezeichnet; vgl. englisch: to expose one's person. Buxtorf, der s. v. נדה den obigen talmudischen Ausdruck anführt, erklärt ihn „difficilem se praebens ad sciendum vel discendum", während er den Onanisten bezeichnet. Einem Nichtjuden kann man auf diesem Gebiete einen solchen Schnitzer schon verzeihen, aber er ist auch in der von einem jüdischen Gelehrten veranstalteten zweiten Ausgabe des Buxtorf'schen Lexikons ohne weiteres stehen geblieben! Es dauert vielleicht nicht mehr lange, so wird es unter den akademisch gebildeten Juden keine grössere talmudische Gelehrsamkeit geben, als der selige Lagarde besass.

14. In ושבת וכסית ist שוב adverbiell gebraucht, nicht um eine Wiederholung der Handlung des Hauptverbums auszudrücken, sondern um die Handlung als Gegenhandlung, d. i., als solche zu bezeichnen, die einer andern entgegenwirkt oder das Gegenteil von ihr ist. Das Zudecken, das durch das Füllen der Höhlung geschieht, ist das Gegenteil vom Graben. Dieser Gebrauch von שוב ist ziemlich häufig; sieh zu Hos. 11, 9. Sach. 8, 15. Mal. 3, 18 und vgl. denselben Gebrauch des sinnverwandten חזר in der Mischna. Auch das arab. رجع wird so gebraucht; sieh die Beispiele bei Lane.

15. מאחריך steht im Acc., der von dem Begriff der Bewegung abhängt; vgl. Ex. 14, 19.

17. בטוב לו übersetzt man gewöhnlich „wo es ihm gefällt“, allein, abgesehen davon, dass dieser Begriff bereits durch das vorherg. במקום אשר יבחר hinlänglich ausgedrückt ist, ist der Ausdruck dafür unhebräisch, denn dafür müsste es בעיניו statt לו heissen. בטוב לו kann nur so viel sein wie: wo immer es ihm gut geht; Dieser Zusatz ist um so nötiger, als es im Vorhergehenden nicht בכל המקום, sondern bloss במקום heisst. Der hinzugefügte Ausdruck will sagen, dass der nach dem Lande der Israeliten flüchtende Sklave daselbst bei seiner ersten Wahl nicht bleiben muss, sondern jedesmal den gewählten Aufenthaltsort gegen einen andern, wo er besser fortzukommen hofft, vertauschen kann. Die Ausdrucksweise ist wie in בצר לך 4, 30, nur dass man sich hier die Verhältnisse von dem Aufenthaltsort, dort aber von der Zeit bedingt zu denken hat.

18. Die Ausdrucksweise in diesem Verbote, statt der in 18, 10 beweist, dass hier von einer in Israel zur Zeit so sehr herrschenden Unsitte die Rede ist, dass deren vollständige Unterdrückung nicht zu hoffen stand. Unter solchen Umständen musste sich das Gesetz auf die Forderung beschränken, dass der קדש und die קדשה, die einmal nicht beseitigt werden konnten, wenigstens keine Israeliten seien.

24. Dieser Vers teilt sich besser ab bei תשמר. נדבה aber ist entschieden mit dem Folgenden zu verbinden. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden ist gegen den Sprachgebrauch. Zum Unterschied von נדר, welches bedingungsweise geschieht, vgl. zu Gen. 28, 20, bezeichnet נדבה hier ein Gelübde, dessen Erfüllung nicht von der Gewährung einer Bitte abhängig gemacht ist.

25. Streiche שבעך als Glosse zu כנפשך. In sein Gefäss tun ist Bezeichnung für die Anneigung fremden Gutes; vgl. Jos. 7, 11

und sieh zu Jer. 40, 10. Dagegen wird das Verzehren von Früchten an Ort und Stelle, wo sie wachsen, nicht als Vergreifung an fremdem Eigentum angesehen; sieh zu 14, 22.

XXIV.

1. Sowohl der Ausdruck מצא בה als auch ערות דבר, welches nichts Schlimmeres bezeichnet als etwas Abstossendes oder Anstössiges, vgl. 23, 15, schliesst den Verdacht der ehelichen Untreue aus. Darum ist hier auch von einem Scheidebrief und vom Widerheiraten der Frau die Rede, denn nur wo kein solcher Verdacht vorhanden war, erhielt die Frau bei der Scheidung einen Scheidebrief, der ihr die Wiederverheiratung möglich machte. Wo dagegen das sittliche Betragen der Frau Anlass zur Scheidung war, wurde sie einfach verstossen und ohne Scheidebrief entlassen, in welchem Falle sie nicht wieder heiraten konnte; sieh zu Jes. 50, 1.

4. Sonderbarer Weise ist im Kur'an für solchen Fall das gerade Gegenteil vorgeschrieben, denn dort ist geschiedenen Eheleuten nur dann erlaubt sich wieder zu heiraten, wenn die Frau inzwischen mindestens eine Nacht eines andern Mannes Weib war. Beide Vorschriften haben denselben Zweck, nämlich den, übereilte und leichtsinnige Ehescheidung zu verhindern. Dem ethischen Gefühle entspricht, wie zu erwarten steht, die Vorschrift hier. Dass der Sinn unserer Vorschrift der sei, „der erste Mann darf sie nicht wieder nehmen, selbst wenn sie inzwischen anderweitig verheiratet war, ist nicht wahr. Denn selbst wenn es feststünde, dass die Vorschrift im Kur'an auf einer altsemitischen Anschauung beruhe, wonach die Wiederannahme durch eine Ehe der Geschiedenen mit einem andern Manne erleichtert wird, so würde das alttestamentliche Gesetz diese heidnische Anschauung völlig ignoriert haben.

5. חדשה kann nur den Fall ausschliessen, wo jemand seine geschiedene Frau wieder heiratet, um so mehr als unmittelbar vorher von einem solchen Falle die Rede war. Dem Satze ולא יעבר עליו לכל דבר tut man umsonst Zwang an, indem man ihn in einer Weise erklärt, die dem Sprachgebrauch und aller Grammatik ins Gesicht schlägt. עבר על heisst hier zu etwas gezählt werden, dazu gehören; vgl. Ex. 30, 13. 14. 38, 26. Subjekt zu יעבר ist der Neuvermählte, und das Suff. in עליו geht auf צבא zurück, während ל in לכל den Acc. der näheren Beziehung vertritt. Danach ist der Sinn der Worte der: noch soll er in irgend welcher Hinsicht zu ihm gerechnet werden. Im zweiten Halbvers ist die massor. Aus-

sprache von ושמח ausgeschlossen, denn in einem Volke, wo das Weib so wenig galt, dass seine Vergewaltigung unter Umständen kein Verbrechen war, vgl. zu 22, 29, kann die Befreiung eines Mannes vom Kriegsdienst nicht den Zweck gehabt haben, seiner Frau eine Freude zu machen. Es kann sich hier nur um des Mannes Freude handeln; vgl. 20, 7, wo im ähnlichen Falle ebenfalls nur auf den Mann, nicht auf das Weib Rücksicht genommen wird. Aus diesem Grunde muss man וְשָׂמַח sprechen und את als Präposition fassen. שמח את aber ist dem Sinne nach verschieden von שמח ב. Während bei letzterem nur die Existenz des Gegenstands der Freude in Betracht kommt, drückt ersteres dessen unmittelbare Nähe aus. Der Sinn des fraglichen Satzes ist danach: damit er sich bei seinem Weibe freue, d. i., dass ihn die ehelichen Umarmungen erfreuen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. die Kethuboth 8 a vorgeschriebenen Benediktionen für das Hochzeitsmahl, wo am Schlusse משמח חתן עם הכלה einen ganz andern Sinn hat als das vorhergehende משמח חתן וכלה.

6. Dieser Vers, als Vorschrift für sich gefasst, würde im ganzen Pentateuch beispielslos da stehen. Denn nirgends bleibt in einem Gesetze das Subjekt des einzigen Verbums des Satzes ungenannt wie hier. Das Fehlen der direkten Anrede wäre also dabei unerklärlich. Ich vermute daher, dass das Subjekt zu יחבל aus dem unmittelbar Vorhergehenden zu entnehmen ist. Danach würde dieser Passus von einer späteren Hand herrühren, und sein Zweck wäre die Empfehlung von dem V. 5 gegebenen Rechte keinen Gebrauch zu machen. Der Neuvermählte hat allerdings das Recht, vom Kriegsdienst wegzubleiben, und der Gläubiger hat das Recht, den Schuldner zu pfänden; aber wie es grausam wäre, wenn der Gläubiger etwas zum Pfande nähme, das zum Leben des Schuldners absolut nötig ist, so soll der Neuvermählte auf sein Recht der Befreiung vom Kriegsdienst verzichten, weil im Kriege ein Mann mehr unter Umständen so viel ist wie ein Toter weniger. Jedenfalls aber hat im zweiten Halbvers das Partizip Kal, wie öfter, die Bedeutung von Piel. Es wird also hier nicht gesagt, dass der Betreffende ein Leben zum Pfande nehmen, sondern dass er ein Leben schädigen würde. חֲבַל und יחבל bilden natürlich ein Wortspiel.

8. Niph. von שמר kann zwar sowohl mit מן als auch mit ב der Sache, wovor man sich in Acht nimmt, konstruiert werden; doch gehört hier die Präposition in בנגע nicht zur Konstruktion des

Verbums, sondern dieser Ausdruck ist = im Falle der Plage; vgl. zu 28, 57. נשמר c. Inf. mit ל drückt das Gegenteil aus von נשמר מן c. Inf.; vgl. Jos. 23, 11 נשמר לאהבה. Diese Konstruktion gehört aber der späteren Sprache an. Der erste Halbvers mit seinem absoluten לשמר מאד ולעשות ist danach für uns unübersetzbar, doch ist er neben dem zweiten echthebräisch. Die Konstruktion ist dieselbe wie in Sätzen, die einen Bericht über die genaue Ausführung eines Befehls enthalten; vgl. z. B. Ex. 40, 16.

9. Der Hinweis auf den Fall Mirjams will daran erinnern, dass selbst als eine so hochgestellte Persönlichkeit, wie die Schwester Moses es war, vom Aussatz betroffen wurde, die darauf bezüglichen levitischen Vorschriften befolgt werden mussten. Die Worte אשר עשה וגו׳ sind also nicht von der Bestrafung Mirjams durch den Aussatz, sondern von der Anordnung JHVHs, dass die aussätzige Mirjam isoliert werde, zu verstehen; vgl. Num. 12, 14.

12. An dieser Stelle wird der Schuldner als עני vorausgesetzt, weil er sonst nicht das Nachtgewand, sondern einen wertvollern und entbehrlichern Gegenstand zum Pfande gegeben haben würde. Die שלמה ist hier nicht Mantel und Bettdecke zugleich, sondern nur letztere, weil der Arme sonst ohne sie Tags über ebenso schlimm daran wäre wie in der Nacht.

13. Ueber den Sinn des zweiten Halbvers ist die Bemerkung zu 6, 25 zu vergleichen.

14. Für שכיר haben zwei Handschriften שכר. Höchst wahrscheinlich aber las der Text ursprünglich שְׂכַר שכיר; vgl. Mal. 3, 5.

15. Das Suff. in ביומו geht nicht auf שכיר, bei welcher Beziehung es keinen befriedigenden Sinn gäbe, sondern auf das irrtümlich weggefallene שכר. Der Ausdruck heisst danach: an demselben Tage, an dem der Lohn verdient wurde; vgl. zu Lev. 12, 6. Der Umstand, dass es nicht תתן לו heisst, spricht für diese Beziehung von ביומו.

16. Gegen die Unsitte, eine ganze Familie für das Vergehen eines ihrer Glieder büssen zu lassen, wurde seit den Tagen der spätern Propheten angekämpft; vgl. Jer. 31, 29. 30 und Ez. 18, 2—4.

17. Unmittelbar hinter יתום bringen LXX noch ואלמנה zum Ausdruck, was wegen des Fehlens von Waw vor יתום und wegen der sonst häufigen Verbindung גר יתום ואלמנה das Richtige zu sein scheint.

XXV.

2. Zu beachten ist der Ausdruck בן הכות. In der Sprache des Talmud kann בר als Aequivalent von בן in derselben Weise nicht nur mit dem Invinitiv, sondern sogar mit einem Adverb verbunden werden. So heisst es z. B. mit Bezug auf etwas verher Genanntes בר הכי = jemand der dessen fähig ist. לפניו ist nicht räumlich sondern ungefähr in dem zu Gen. 43, 33 angegebenen Sinne zu verstehen. Der Richter soll ihn so viel prügeln lassen, als er für den Frevel nach seiner Ansicht verdient.

3. ונקלה אחיך לעיניך pflegt man zu übersetzen „und dein Bruder wird entehrt in deinen Augen." Aber dafür müsste es heissen בעיניך, denn לעיניך kann, wie bereits zu 4, 6 gesagt worden, nur bedeuten „vor deinen Augen", nicht „in deinen Augen." Dazu kommt noch die Unlogik dieser Fassung. Denn mit der Entehrung kann die Zahl der Streiche nichts zu tun haben, da wer gerichtlich geprügelt wird, schon dadurch allein entehrt ist, ob er viele oder wenige Prügel bekommt. Die Zahl der Streiche kann nur durch etwas Physisches bedingt sein. ונקלה ist das Resultat alter Textkritik, die da verballhornte, wo sie zu verbessern meinte. Der Text hatte ursprünglich ונקל. Die Aussprache dieses Wortes lässt sich nicht besimmt angeben. Sie mag וְנָקַל als Kal, וְנִקַּל als Niph. oder auch וְנֻקַּל als Pual sein. Denn der Stamm ist נקל. Im Arab. heisst نقل unter anderem flicken, und in manchen Ableitungen tritt der Begriff „des Flickens bedürftig", „zerfetzt" hervor. Diesen letztern Begriff drückt das hebräische Verbum hier aus; vgl. K. zu Ps. 38, 8. Der Sinn des Nachsatzes ist danach der: sodass dein Bruder zerfleischt wird vor deinen Augen. Der Ausdruck „vor deinen Augen" erklärt sich daraus, dass, wie die Hinrichtung, auch die gerichtliche Prügelung öffentlich geschah.

4. Das Dreschen mit Ochsen kann jetzt noch auch in manchen Ländern Europas z. B. in Rumänien, gesehen werden. Dessen Art und Weise ist im hebräischen Werke in den Bemerkungen zu Jer. 51, 33 ausführlich beschrieben. Die Richtigkeit von בדישו scheint mir sehr zweifelhaft. Wahrscheinlich ist dafür בדושו zu lesen. דוש ist Inf. constr. Ein Verbum דיש = דוש kennt die Sprache nicht.

5. Es ist die grösste Borniertheit, die man sich denken kann, hier ישב im Sinne von „wohnen" und יחדו räumlich zu verstehen, wie die Neuern und besonders die Neuesten es tun und somit unsere

Vorschrift auf den Fall beschränken, wo Brüder an einem und demselben Orte wohnen. ישב kann an dieser Stelle nur heissen: da sein, leben, und der Ausdruck den Fall ausschliessen, wo der verstorbene Bruder nicht Zeitgenosse des lebenden war; vgl. Sifrê: פרט לאשת אחיו שלא היה בעולמו. Wie ישב zu dieser Bedeutung kommt, erklärt sich leicht aus seiner Etymologie. Denn dieses hebräische Verbum hat mit dem arab. وثب, welches übrigens eigentlich springen und nur dialektisch „sitzen“ bedeutet, nichts gemein. Die Wurzel von ישב ist יש, und das Verbum ist aus יש ב irgendwo sein, was seine häufigste Bedeutung ist, entstanden. Dass eine solche Verbalbildung möglich ist, zeigen das neuarab. جاب bringen = جاء ب und das neuhebr. מחל verzeihen, verzichten, entstanden aus מחה ל zu jemandes Gunsten ausstreichen. Der Grund dieser Beschränkung unserer Vorschrift liegt auf der Hand. Denn im Falle der verstorbene Bruder starb, noch ehe der lebende zur Welt kam, ist die Witwe des erstern im gewöhnlichen Verlauf der Dinge zur Zeit, wo letzterer die geschlechtliche Reife erlangt hat, zu alt, um Kinder zu gebären und so den Zweck der Leviratsehe zu erfüllen. Dabei kann aber auch der Umstand mitwirken, dass das Verwandschaftsgefühl gegen einen Bruder, den man nie gesehen und nie sehen konnte, für ein so grosses Opfer zu gering ist. Denn die Leviratsehe war seitens des Mannes ein sehr grosses Opfer; vgl. Ruth 4, 6 und sieh zu Gen. 38, 26. החוצה wird gemeinhin missverstanden, denn der Ausdruck kann nicht heissen ausserhalb der Familie, weil er dann neben לאיש זר vollends überflüssig wäre. Das fragliche Wort ist mit תהיה zu verbinden; vgl. Ri. 12, 9 שלח החוצה und deutsch „ausgeben“, welches wie die beiden hebräischen Ausdrücke nur vom Weibe gebraucht werden kann. לא תהיה החוצה heisst danach nichts mehr als: sie darf sich nicht verheiraten. Die nähere Bestimmung besteht einzig und allein in לאיש זר.

6. יקום על שם ist = soll auf Rechnung des Namens kommen, ihm angehören. Der Gebrauch des Verbums ist fast wie Gen. 23, 17. 20.

8. ועמד kann hier nur heissen „wenn er aber dabei verharrt“. In diesen Sinne wird das Verbum sonst mit ב der Sache konstruiert, wobei verharrt wird, hier aber kommt die Beziehung zur Sache nicht zum Ausdruck, weil sie sich leicht aus dem Zusammenhang ergibt; vgl. zu 2 K. 18, 28.

10. Das Suff. in שמו bezieht sich auf das vorherg. בית אחיו, und der Genitiv ist nicht Gen. possess., sondern gibt die nähern Um-

stände an, sodass der Gesamtausdruck so viel ist wie: das Haus, um dessentwillen einem gewissen Manne der Schuh abgezogen wurde. Nach der traditionellen Fassung ist es unbegreiflich, wie ein Mann בית genannt werden kann; auch ist es unter der Würde des Gesetzes, jemandem einen Spitz- oder Schimpfnamen beizulegen. Diese Inkongruenzen fallen bei der andern Fassung weg. Der Name des Verstorbenen Bruders kann unter den gegebenen Umständen nicht erhalten werden. Wie soll nun das Haus, d. i., das Grundstück, des Verstorbenen, auf dessen Besitz der Bruder verzichtet hat, heissen? So, dass der Name seine Geschichte angibt.

11. Ueber ינצו sieh zu Ex. 2, 13. איש ואחיו ist kein müssiger Zusatz, sondern schliesst den Fall aus, wo der Mann, an dessen Scham sich das Weib vergriffen hat, kein Israelit ist.

15. וצדק steht beidemal im casus obliquus oder depundens, nach unseren Begriffen dem Genitiv.

18. אשר קרך ist = der dich hart, d. i., schwer, angriff; vgl. zu Gen. 42, 29. Für ואתה עיף ויגע ist וְאֶת הֶעָיֵף וְהַיָּגֵעַ zu lesen. Darin bezeichnen עיף und יגע dieselbe Person, daher ist die nota acc. vor letzterem Adjektiv nicht wiederholt. Das Ganze ist ein weiteres Objekt zu ויזנב

19. לא תשכח hat nicht das unmittelbar Vorhergehende zum Objekt, sondern kehrt, trotz der etwas weiten Entfernung, zu זכור in V. 17 zurück. Ueber den Gebrauch beider Ausdrücke zusammen vgl. 9, 7. Gen. 40, 23 und 1 Sam. 1, 11.

XXVI.

2. אשר תביא kann nicht heissen „die du einheimst.“ Diese Bedeutung hat Hiph. von בוא nirgends, auch Hag. 1, 6 nicht, obgleich die Wörterbücher jene Stelle als Beleg dafür anführen. Das Einheimsen wird niemals anders als durch אסף ausgedrückt. Die Verkennung der Bedeutung, in der das fragliche Verbum hier gebraucht ist, hat auch zur Korruption des darauf folgenden Wortes geführt. Das Verbum heisst hier bringen, hervorbringen, erzeugen und hat ארצך, wie für מארצך zu lesen ist, zum Subjekt. Ueber diese Bedeutung vgl. den Gebrauch des Verbums in der Sprache der Mischnah und Lev. 23, 39 תבואת הארץ.

3. Wenn אשר יהיה וגו׳ hier ursprünglich und nicht vielmehr vom Abschreiber aus 17, 9 wiederholt ist, so ist der Sinn: der zur Zeit Dienst tut. הגדתי kann unmöglich richtig sein. Es ist nicht denkbar, dass der die Erstlinge der Früchte nach dem Heiligtum

bringende Jsraelit eine Mitteilung an JHVH, deren dieser obendrein nicht bedarf, Jahr aus, Jahr ein wiederholen musste. Lies dafür הֹוֺדְתִי oder הודיתי = ich will Dank sagen. In Sifrê wird zu dem vorhergehenden ואמרת אליו ergänzend bemerkt שאינך כפוי טובה = dass du nicht undankbar bist, und dies spricht für unsere Emendation. Auch für אלהיך ist אלהַי zu lesen. Das Suff. der zweiten Person ist durch Dittographie des Kaph aus dem Folgenden entstanden. כי ist = dafür, dass.

5. אבד hat hier eine spezielle Bedeutung, die, obgleich ziemlich häufig, dennoch verkannt worden ist. Unser Verbum ist mit ברד verwandt und bezeichnet eigentlich das Getrenntsein des Teiles vom Ganzen, und hieraus ergibt sich erst der Begriff „nicht an seinem Platze sein,“ „verloren gehen“ oder, vom Tiere, „sich von der Heerde trennen und verlaufen.“ Aus diesem Begriffe entsteht mit Bezug auf Personen die Bedeutung „vereinzelt in der Fremde leben, wenn der Stamm als solcher sich noch der Heimat erfreut. Diese letztere Bedeutung hat besonders das Partizip; vgl. 4, 26. 30, 18. Jes. 27, 13. Jer. 27, 10. 15. Pr. 31, 6. Hi. 29, 13. 31, 19. אב ist kollektiv gebraucht, alle Urahnen umfassend von Abraham an, der aus אור כשדים auswanderte. Danach ist ארמי אבד אבי = Aramäer, die von ihrem Stamme sich getrennt hatten, waren meine Väter.

10. והנחתו, dessen Suff. auf טנא in V. 4 sich bezieht, heisst nicht „du sollst ihn niederlegen“ denn das Niederlegen des Korbes vor JHVHs Altar musste nach der ebengenannten Stelle durch den Priester geschehen und ist jetzt bereits getan. Der Satz ist = dann lass ihn im Heiligtum JHVHs.

13. Man beachte hier den Gebrauch von קדש mit Bezug auf etwas, das nicht dem Heiligtum geweiht, sondern Abgabe ist an die niedern Diener des Heiligtums und an die Armen der Gemeinde. Diese Abgaben sind insofern קדש als der Bauer sich an ihnen wie an diesem nicht vergreifen darf; vgl. V. 14.

14. Der Umstand, dass der Zehnte im Vorhergehenden קדש genannt wird, hat hier eine zweifache Korruption zur Folge gehabt. Denn באני kann schon deshalb nicht richtig sein, weil dann der Redende danach nur sagt, dass er in einem gewissen Zustand vom Zehnten nicht gegessen, während er ihn doch abzugeben hat und selber unter keinen Umständen etwas von ihm geniessen darf. Ausserdem kann באני nicht heissen „in meiner Trauer“. Hos. 9, 4, welche Stelle als Beleg für diese Bedeutung angeführt wird, ist,

wie dort gezeigt werden soll, missverstanden worden. Auch das Verbum אנה heisst nur im allgemeinen klagen, seufzen, aber nicht speziell um einen Toten trauern. Ferner leuchtet nicht ein, was die Trauer hier soll, da im A. T. den Trauernden sonst der Genuss von keiner Speise und keinem Trank verboten ist. Für בְּאֹנִי ist wohl einfach zu lesen אֲנִי als persönliches Fürwort. Doch verdient auch die Lesart בְּעָנְיִ, die zwei sam. Handschriften bieten, und die höchst wahrscheinlich auch den LXX vorlag, Beachtung. עני braucht nicht notwendig Armut zu heissen, sondern kann auch eine zeitweilige Sparsamkeit oder Entbehrung ausdrücken; vgl. zu 1 Chr. 22, 14. Auch בטמא kann nicht richtig überliefert sein. Die Präposition in diesem Wort fasst man gewönlich als den Zustand bezeichnend. Aber dieses sogenannte Beth essentiae, womit in der Exegese allerlei Unfug getrieben wird, hat seine Grenzen. Es ist eigentlich mit dem Beth des Tausches identisch, deshalb beschränkt sich sein Gebrauch, in der gemeinen Prosa wenigstens, auf Fälle, wo der Nebenbegriff des Ersetzenden und Stellvertretenden mehr oder minder mit hineinspielt, wo man etwa auch im Englischen das sinnverwandte „for“ dafür setzen kann. So lässt sich Num. 34, 2 תפל לכם בנחלה mit „to be given for a present“ und Num. 18, 10 בקדש הקדשים תאכלנו mit „to eat eggs for breakfast“ vergleichen. Aber schlechthin das Befinden in einem Zustande bezeichnet dieses Beth in der Prosa nie. Für בטמא ist ohne Zweifel בְּמָנָא zu lesen. Die Richtigkeit dieser Lesart muss sofort einleuchten. Denn bei einer nähern Betrachtung ergibt sich das Ganze von hier an bis Ende V. 15 als Zusatz, den der die Erstlinge darbringende israelitische Bauer im dritten Jahre, dem Jahre des Zehnten, zu seiner sonstigen Rede vor JHVH (V. 5—10) hinzuzufügen hatte. In diesem Zusatze sagt der Redende, ich habe davon nichts weggeschafft in diesen Korb, d, i., ich habe die Erstlinge, die ich in diesem Korbe darbringe, nicht vom Zehnten genommen. ולא נתתי ממנו למת ist von Speisen zu verstehen, die man, wie es scheint, einem Toten vor dem Begräbnis vorsetzte*), und die von ihm natürlich nicht berührt wurden. Danach gestaltet sich diese Rede, worin erklärt wird, dass von dem Zehnten auch nicht der geringste Privatgebrauch gemacht worden, zur Klimax wie folgt: ich habe selber davon

*) Die Sitte, den Toten vor dem Begräbnis Speise und Trank vorzusetzen ist noch jetzt unter den ungebildeten Chinesen und den russischen Bauern anzutreffen.

nichts genossen*); ich habe nicht, um andere Früchte zu sparen, diese Erstlinge im Korbe davon dargebracht für den Priester; und ich habe nicht einmal einem Toten etwas davon vorgesetzt, wobei das Vorgesetzte einen Dienst getan hätte, ohne verbraucht oder auch nur abgebraucht zu werden.

15. השקיפה heisst nicht „blicke herab", sondern neige dich herunter; vgl. zu Gen. 18, 16.

17. Da Hiph. von אמר sonst nirgends vorkommt, ist wohl einfach אמרת zu lesen für האמרת, dessen ה aus dem Vorherg. dittographiert ist. אמר mit Acc. der Person c. Inf. mit ל heisst von jemandem erklären, dass er. Eine Aehnlichkeit hat die Konstruktion in דבר עלי למלך 1 K. 14, 2. Der zweite Halbvers bildet eine Art Umstandssatz; vgl. 32, 29. Der Sinn des Ganzen ist danach der: von JHVH hast du heute erklärt, dass er dir Gott ist, demgemäss du in seinen Wegen wandeln willst u. s. w.

18. Auch hier ist אֲמָרְךָ für האמירך zu lesen. An dieser Stelle ist nicht nötig, eine abermalige Dittographie anzunehmen. Hier mag die Recepta lediglich unter dem Banne des Schreibfehlers im vorherg. Verse entstanden sein. Der Sinn ergibt sich hier im Allgemeinen aus der vorherg. Bemerkung. Hinzugefügt muss nur werden, dass während in der Erklärung Israels bescheidener Weise nur seine Pflichten gegen JHVH genannt sind, in der Erklärung JHVHs hier und im folg. Verse die beiderseitigen Pflichten abwechselnd zum Ausdruck kommen. Denn להיות לו לעם סגלה ist JHVHs Pflicht gegen Israel, da Israel JHVHs עם סגלה nur dann sein kann, wenn er es dazu macht.

19. Hier nennt der erste Halbvers JHVHs Pflicht gegen Israel, der zweite Israels Pflicht gegen JHVH; sieh zu V. 18.

XXVII.

1. An dieser Stelle ist nicht von dem ganzem Gesetze oder allen Geboten JHVHs die Rede, wie die Worte verstanden zu werden pflegen, sondern nur von einem einzigen Gebote, nämlich dem folgenden Gebot in Betreff der aufzurichtenden Steine; vgl. 11, 22. שמר wiederum heisst hier nicht beobachten, sondern, wie Gen. 37, 11, sich merken, im Gedächtnis bewahren. כל endlich, obgleich grammatisch mit dem folg. Nomen verbunden, ist in einer

*) Hier kommt bei der Lesart בעֹני noch der Zusatz: selbst als ich in Verlegenheit war.

dem Hebräischen eigentümlichen Weise gebraucht, sodass es für uns die Geltung eines adverbiellen Ausdrucks hat. שמר את כל המצוה ist danach so viel wie: Merke genau auf das Gebot. Ueber diesen Gebrauch von כל sieh zu 5, 25 und vgl. die häufige Formel ככל אשר צוה יהוה = genau oder ganz nach dem Befehl JHVHs.

3. הזאת weist auf das Folgende hin. Unter התורה ist also nicht der Dekalog zu verstehen. תורה bezeichnet hier nach altem Gebrauche des Wortes den Bund nebst den Segensverheissungen und Androhungen des Fluches für den Fall von dessen Beobachtung, respekt. Missachtung; vgl. den Bericht über die Ausführung dieses Befehls Jos. 8, 34, wo דברי התורה durch הברכה והקללה näher erklärt ist. למען אשר וגו׳ hängt von שמר V. 1 ab. Die Israeliten sollen sich wie auf alle Gebote JHVHs auch auf dieses Gebot in Betreff der aufzurichtenden Steine aufmerksam zeigen, damit JHVH es nach dem verheissenen Lande kommen lasse. Diejenigen, die wie Steuernagel und Andere, hier in diesen Worten einen von בעברך abhängigen Absichtssatz erblicken, zeigen sehr geringe Kenntnis des Hebräischen, denn in einem solchen Satze müsste es einfach לבוא statt למען אשר תבא heissen; vgl. 4, 26. 11, 31 31, 13.

9. הסכת heisst eigentlich schweigen, daher stille sein, um einem andern aufmerksam zuzuhören. Auch die Worte היום הזה נהיית לעם zeigen, dass es sich hier um einen Bund handelt; vgl. zu V. 3.

11. Das Subjekt zu לברך sind nicht die im Folgenden genannten sechs Stämme, sondern dasselbe ist vorläufig unbestimmt und wird erst V. 14 genannt; vgl. zu V. 13 und 14. Levi erscheint hier als weltlicher Stamm Israels, wobei es nötig wird Manasse und Ephraim unter dem Namen Joseph in einen Stamm zusammenzufassen, weil es sonst dreizehn Stämme geben würde. Das Verfahren ist freilich sehr auffallend.

13. על הקללה ist = gegen den Fluch, d. i., gegen die den Fluch aussprechenden gewendet. Die den Segen und den Fluch sprechenden hat man sich zwischen beiden Bergen stehend zu denken. Beim Segen wandten sich die Sprechenden gegen den einen, beim Fluch gegen den andern Berg.

14. הלוים, wenn הכהנים davor nicht ausgefallen ist, bezeichnet hier die privilegierte Familie aus dem Stamme Levi, die Priester. Denn nur Sache der Priester, nicht der sogenannten Leviten, war es, einen Segen oder einen Fluch zu sprechen; vgl. 21, 5. Num. 5, 21. 6, 23.

15. Merkwürdiger Weise ist hier der eigentliche von den Priestern bei dieser Gelegenheit gesprochene Segen als etwas, dessen Vortrag minder wichtig ist, ganz weggelassen, vielleicht unter der Voraussetzung, dass der Leser an die Num. 6, 24—26 gegebene Segensformel denken wird. Dagegen folgen zwölf Fluchsprüche. Man versprach sich also von der abschreckenden Kraft der Drohung mit dem Fluche mehr als von der Verlockung der Verheissung des Segens. Von dem letzten der Fluchsprüche, bei dem eine bestimmte einzelne Handlung nicht in Betrackt kommt, abgesehen, sind die mit dem Fluche belegten Taten lauter solche, die sich leicht der gerichtlichen Strafe entziehen, teils weil sie im Geheimen geschehen, teils weil die Zeugen die Sache zur öffentlichen Kenntnis nicht bringen. Diese Beschaffenheit der im Folgenden genannten Vergehen liegt bei allen Fällen bis auf einen auf der Hand. Hier und V. 24 heisst es ausdrücklich בסתר; bei V. 17 und 25 versteht sich die Verheimlihung der Tat von selbst. In den Fällen V. 16. 20. 22. 23 sind die vom Vergehen Betroffenen nahe Verwandte, und es lässt sich daher annehmen, dass sie kaum Anzeige machen werden; vgl. mit Bezug auf die Schwester 2 Sam. 13, 20. Der Blinde endlich V. 18, ist unfähig, seinen Mann zu identifizieren, und V. 18 handelt es sich um ein stummes Tier, das vom Verbrechen betroffen wird. Der einzige Fall, bei dem die obengenannte Bewandtnis nicht klar hervortritt, ist der V. 19; sieh aber die folg. Bemerkung.

19. Auch hier bleibt das Vergehen unbekannt, weil die Geschädigten ohnmächtig sind und ihr Protest fruchtlos bleiben muss, namentlich da der Schuldige der Richter ist, den das Gesetz nur durch eine kostspielige Appellation an das oberste Gericht erreichen kann, die aber in diesem Falle wegen der Armut der Betroffenen ausgeschlossen ist.

25. Unter לקח שחד וגו' verstehen sämtliche Ausleger jemanden, der sich zur Verübung eines Mordes dingen lässt. Aber ein solcher würde durch שָׂכוּר להכות bezeichnet sein; vgl. 23, 5 und besonders Neh. 6, 12. 13. לקח שחד kann nur vom Richter verstanden werden. Was die Erklärer hindert, diesen Ausdruck auf den Richter zu beziehen, ist wohl להכות, das die gesetzliche Hinrichtung nicht ausdrücknn kann. Aber muss denn לקח שחד Subjekt dieses Infinitivs sein und unter להכות נפש die Hinrichtung des Verbrechers verstanden werden? Durchaus nicht, wenn das ihm vorgeschlagene ל richtig gefasst wird.

Im Hebräischen ist das ל bei dem Infinitiv, wie schon früher einmal kurz angedeutet, nicht Aequivalent des deutschen „zu", englischen „to" und des französischen „de" oder „à" bei derselben Verbalform. Wenn ל in einem solchen Falle nicht den Objektacc. bezeichnet, bleibt es Präposition und kann beim Infinitiv irgend eine der Bedeutungen haben, die es vor einem Substantiv hat. So hat z. B. ל in לראות Ex. 3, 4 dieselbe Funktion wie in ללחם Gen. 41, 55. In diesen beiden Fällen bezeichnet ל den Zweck der Handlung des vorherg. Verbums. Auch in der älteren englischen Sprache kann in ersterem Falle gesagt werden „he turned aside for to see", wie man „he cried for bread" sagt. In לרע Gen. 41, 19 gibt ל die nähere Beziehung an, und in dem sehr häufigen לאמר vor direkter Rede, wofür man arab. قَائِلًا sagt, bezeichnet es das Prädikatsnomen oder den acc. modi; vgl. zu 31, 21. Hier bezeichnet nun ל beim Inf. den sogenannten Dat. commodi. Das Subjekt des Infinitivs aber ist unbestimmt. Die Konstruktion in שחד להכות ist ungefähr wie in כפר לנוס, Num. 35, 32. Der Sinn des Ganzen ist danach der: Verflucht, wer sich bestechen lässt zu Gunsten eines Falles mörderischer Tötung eines Unschuldigen.

26. דברי התורה הזאת ist = die Bedingungen dieses Bundes; vgl. zu V. 3. An dieser Stelle lässt das darauf bezügliche יקים für den Ausdruck keine andere Deutung zu.

XXVIII.

1. Sam. und LXX bringen ולעשות zum Ausdruck, doch kommen beide Lesarten nach der Bemerkung zu Num. 23, 12 auf dasselbe hinaus; nur die Konstruktion des adverbiell gebrauchten ersten Infinitivs ist verschieden.

2. והשיגך übersetzen manche „und sie werden sich an dir erfüllen", als ob es sich hier um Segnungen oder Segenssprüche handelte und nicht vielmehr um glückliche Zustände, welche die Folge des Segens sind. Ausserdem kann השיג die angebliche Bedeutung nicht haben. Endlich ist der angebliche Gedanke bereits durch יבאו עליך ausgedrückt. Steuernagel übersetzt „und werden dich erreichen" und bemerkt dazu, „die Segnungen sind als selbständige Macht gedacht, die Israel zu erreichen sucht." Allein, abgesehen davon, dass eine solche Vorstellung nicht in den Bereich der nüchternen Prosa gehört, müsste es danach in umgekehrter Folge heissen והשיגך כל הברכות האלה ובאו עליך. Tatsächlich ist והשיגך hier = und sie werden für dich hinreichen, eigentlich sie werden

deinem Verdienste gleichkommen; vgl. zu Gen. 47, 9 und sieh K. zu Ps. 103, 11.

3. בעיר und בשדה stehen sich hier ungefähr so gegenüber wie oben 22, 23 und 25. Ersteres heisst „im geschäftlichen Verkehr bei der Absetzung der Produkte", letzteres „in der Sicherung der Existenz durch die Arbeit im Felde."

5. Während der Segen im unmittelbar Vorhergehenden mit Bezug auf die Quantität zu verstehen ist, kann er hier so nicht gefasst sein wollen. Denn JHVH vermag wohl auf natürlichem Wege die Ernte im Felde nach Belieben gedeihen zu lassen oder nicht, aber er kann nur durch ein Wunder bewirken, dass aus dem Korbe oder der Backschüssel mehr herauskommt als man hineingetan, und so etwas kann von JHVH für die Dauer nicht versprochen werden. Der Segen ist hier offenbar von der hygienischen Beschaffenheit zu verstehen. JHVH wird den Inhalt des Korbes und der Backschüssel segnen, dass sein Genuss wohl bekomme; vgl. zu Ex. 23, 25.

9. עם קדוש hat hier, wie der darauf folgende Relativsatz deutlich zeigt, keine religiöse Bedeutung, sondern bezeichnet dasselbe wie עם סגלה, nämlich ein JHVH nahe stehendes, von ihm bevorzugtes und begünstigtes Volk.

10. An dem Segen, dessen Israel sich erfreuen wird, werden die Völker erkennen, dass JHVHs Namen über es genannt ist; vgl. Num. 6, 27.

11. לטובה ist Randglosse eines alten Lesers und = sensu bono. Es soll damit gesagt sein, dass והותרך so viel ist wie: und er wird dir Ueberfluss geben, dich überreich werden lassen, und nicht heisst: er wird dich überflüssig, d. i., nutzlos machen, in welchem letzterem Sinne das Verbum später wahrscheinlich gebraucht wurde; vgl. das Adjektiv יתיר in der Sprache der Mischna.

14. Hier ist mir der ganze zweite Halbvers als späterer Einschub sehr verdächtig.

16. An dieser Stelle ist der Fluch, mutatis mutandis, ungefähr in der Weise zu verstehen, wie wir oben V. 5 den Segen gefasst.

24. ירד beziehen sämtliche Ausleger auf אבק ועפר. Aber, abgesehen davon, dass es danach bei vorangehendem Subjekt wohl ירדו heissen müsste, kann es im Himmel keinen Staub geben, wie denn auch nach dem ersten Halbvers der Staub nicht direkt vom Himmel kommen, sondern der Regen erst auf dem Wege von dort zur Erde

sich in Staub verwandeln soll. Das Subjekt zu ירד ist aus dem vorherg. יהוה zu entnehmen, und עליך heisst gegen dich. In der Ausführung zu Gen. 7, 11 wurde gezeigt, dass JHVH, wenn er auf der Erde eine ganz besondere Grosstat vollbringen will, vom Himmel herabsteigt. Demgemäss heisst es hier: sogar vom Himmel wird JHVH gegen dich herabsteigen, bis u. s. w., d. i., JHVH wird nicht ruhen, bis du vertilgt bist, und müsste er selbst zu dem ausserordentlichsten Mittel greifen, um dies zu bewerkstelligen.

29. Zum ersten Halbvers bemerkt Rabbi Jose: Lange habe ich mir den Kopf darüber zerbrochen, was hier mit באפלה gesagt sein will, da doch dem Blinden Licht und Finsternis gleich sind, bis mir ein Zufall die Sache erklärte. Denn ich begegnete einmal in finsterer Nacht auf der Strasse einem Blinden, der eine leuchtende Fackel in der Hand trug. Da sagte ich zu ihm, Freund, was nützt dir diese Fackel? Er aber antwortete mir: Beim Lichte dieser Fackel können die Leute mich sehen und mir auf den rechten Weg helfen. Vgl. Megilla 24b. Und das ist an dieser Stelle der eigentliche Sinn von באפלה, welches also nicht vom Dunkel der Blindheit, sondern vom Dunkel der Nacht zu verstehen ist. So gefasst, entspricht dieser Ausdruck im Bilde in einem gewissen Sinne dem folgenden ואין מושיע bei der Sache.

31. כלות von כלה nach der Form von כָּלֶה ,יָפֶה ,קָשֶׁה ,רָוֶה und dergleichen mehr. Die Adjektiva dieser Form sind alle von intransitiven Verba ל״ה gebildet, von denen kein Partizip Kal im Gebrauch ist. (רָאֶה, welches die Lexika anführen, beweist nichts dagegen, da dieses Wort auf einer Textkorruption beruht, wie zu Hi. 10, 15 gezeigt werden soll.) Dieser Umstand legt die Vermutung nahe, dass solche Adjektiva eigentlich Partizipien sind, und dass ihre Form zu גֹּלֶה z. B. sich so verhält, wie כָּבֵד zu שֹׁמֵר. An dieser Stelle scheint כלות geradezu als Partizip gemeint zu sein, denn als Adjektiv würde es sich an ראות nicht gut anschliessen.

36. Ueber den zweiten Halbvers sieh die Bemerkung zu 4, 28.

43. Der גר wird oft wegen seiner Armut und Hilflosigkeit mit der Waise und der Witwe zusammen genannt, für die die Gemeinde zum Teil sorgte. Es will daher nicht einleuchten, wie der Fremdling, der in guten Zeiten zur Last der Gemeinde gehörte, in Zeiten der Not in Israel sich so hoch emporschwingen kann, dass er der Gönner der Gemeinde wird. Ich vermute darum, dass der Text ursprünglich הַגּוֹי für הגר las. Unter הגוי אשר בקרבך wären die zerstreuten Ueberreste der Urbewohner Kanaans zu ver-

stehen, und wir hätten somit hier und im folg. Verse das Gegenstück zu V. 12b—13.

45. והשיגוך erklärt sich nach der Bemerkung zu V. 2, und der Sinn des Satzes ist: und sie werden hinreichen, dich zu vertilgen.

47. בשמחה ובטוב לב fassen alle Erklärer, die alten so wohl wie die neuern und neuesten, als begleitenden Umstand des Dienens und geben den Ausdruck wieder „mit Freuden und Herzenslust“, und מרב כל fasst man als Ursache solchen Dienens. Beides ist grundfalsch. טוב לב kann nur heissen fröhliche Stimmung, und ein Vergleich mit ברעב ובצמא in V. 48, welch letzterer Ausdruck dem בשמחה ובטוב לב hier entgegengesetzt ist, zeigt, dass שמחה an dieser Stelle das Wohlleben bezeichnet; vgl. zu 12, 7. מרב כל aber gibt die das Wohlleben gestattenden Verhältnisse und die Ursache der fröhlichen Stimmung an. Der Sinn des Ganzen ist also der: weil du JHVH, deinem Gotte, nicht gedient, als du gut leben und guter Dinge sein konntest, da du an allem Ueberfluss hattest. Sieh die folgende Bemerkung.

48. Dass hier der Ausdruck ברעב ובצמא dem בשמחה ובטוב לב im Vorherg. gegenüber steht, ist bereits oben bemerkt worden. Einzeln betrachtet, ist ברעב dem בשמחה und בצמא dem בטוב לב entgegengesetzt. Denn bei שמחה in diesem Sinne denkt der Hebräer an den Vollgenuss von Speisen, namentlich Fleisch, vgl. 27, 7 und den talmudischen Spruch אין שמחה אלא בבשר keine Mahlzeit ohne Fleisch gibt Behagen, Pesachim 109 a, während טוב לב eigentlich die gute Laune ausdrückt, in die der Wein versetzt, vgl. 2 Sam. 13,28 Eccl. 9, 7. Esther 1, 10.

49. ישא heisst nicht „er wird aufbieten“, wie Kautzsch wiedergibt. נשא ist der eigentliche Ausdruck für den Transport von Personen; vgl. zu Gen. 46, 5. Das fremde Volk, das die Israeliten bekriegen soll, wird einen zu weiten Weg haben, um nach dem Kriegsschauplatz zu Fuss zu marschieren; darum wird JHVH für dessen Transport sorgen. כאשר יראה הנשר ist nähere Bestimmung nicht zu der durch ישא ausgedrückten Handlung selbst, sondern zu deren Folgen. Bei JHVHs Sorge für den Transport des feindlichen Volkes wird sich derselbe so wunderbar gestalten, dass die Transportierten zu fliegen scheinen werden. Ueber die Art dieser näheren Bestimmung vgl. zu 1 K. 14, 15.

50. Das ל in לזקן dient, wie öfter, zur Bezeichnung des Genitivverhältnisses.

56. Im Relativsatz kann כף רגלה, welches dem Inf. vorangeht, nicht dessen Objekt sein. In der Prosa ist eine solche Konstruktion nicht statthaft. Es bleibt daher nichts übrig, als כף רגלה als Objekt zum vorherg. Verbum und הצג als erklärend zu fassen. Das Objekt des letzteren ergänzt sich dann aus dem Zusammenhang. Für הצג liest mann wohl besser להצג, da ל wegen des vorherg. ausgefallen sein mag. Der Sinn des Ganzen ist danach der: die ihren Fuss nicht abgehärtet — wörtlich nicht eingeübt — zum Setzen auf die Erde. Ueber diese Bedeutung von נסה sieh zu 1 Sam. 17, 39.

57. ובשליתה ist = und das im Falle ihrer Nachgeburt, das heisst, wenn sie diese verzehren wird. Aehnlich ist ב in ובבניה zu verstehen. Der Relativsatz אשר תלד will diese zu verzehrenden Kinder von den V. 56 genannten unterscheiden. Diese sind jüngst geborene, hilflose Kindlein, mit denen man leicht tun kann, was man will; jene aber, gegen welche die Mutter missgünstig sein wird, sind schon gross genug, um Widerstand zu leisten und sich, namentlich von einem Weibe, nicht verzehren zu lassen. Zu beachten ist hier בסתר, das bei dem Falle des Mannes fehlt. Das Weib muss die grauenhafte Speise im Geheimen verzehren, aus Furcht, dass ihr die Ihrigen einen Teil davon entreissen werden; der stärkere Mann dagegen braucht dies nicht zu fürchten und kann darum vor den Augen der Seinen alles allein aufessen.

60. והשיב drückt nach der Ausführung zu Lev. 26, 26 den Nebenbegriff aus, dass die angedrohten Krankheiten bei Israel an ihrem Platze, d. i., von ihm wohlferdient, sein werden.

61. התורה ist in dem zu 27, 3 angegebenen Sinne zu verstehen. הֶעלה חלי ומכה על פ׳ im Sinne von „über jemanden Krankheit und Plage bringen“ ist unhebräisch. יעלם עליך kann daher nur im Sinne des vorherg. כתוב בספר gefasst werden, denn man sagte auch העלה על ספר = in ein Buch eintragen; vgl. 2 Chr. 20, 34. Danach ist der Sinn hier: ja, selbst allerlei Krankheit und Plage, die in dieser Bundesschrift nicht verzeichnet sind, wird er an dir registrieren.

62. ב in במתי heisst nicht „mit“, sondern bezeichnet, wie öfter, das Prädikatsnomen, oder es ist die Präposition = in. Bei der letztern Fassung wäre der Sinn des Satzes: ihr werdet erhalten bleiben in nur wenigen Wichten. Erstere Fassung ist vorzuziehen.

66. Bei תלאים ist nicht an das Hängen wie an einem dünnen Faden zu denken. תלה bezeichnet in der Sprache der Mischna den Begriff des lateinischen „suspendere“ und heisst wie dies in der Schwebe, d. i., in Unsicherheit, lassen. Diese Bedeutung ge-

nügt hier vollkommen. מגגר besagt, dass die Angeredeten nichts dazu werden tun können, um der Unsicherheit ihres Lebens abzuhelfen.

XXIX.

3. לא נתן יהוה ist hier blosse Redensart, wobei der Hebräer an Gott nicht ernstlich dachte. Jede gute Gabe und jeder gute Einfall werden phraseologisch auf JHVH zurückgeführt; wer sie nicht hatte, von dem sagte man, ohne es buchstäblich zu meinen, dass JHVH sie ihm versagte; vgl. zu 2 K. 5, 1 und Sach. 3, 2. Die fraglichen Worte wörtlich fassen hisse hier, nicht Israel, sondern JHVH die Schuld geben.

4. לא בלו שלמתיכם מעליכם lässt zwei Deutungen zu. Entweder ist der Sinn „die Kleider sind dir nicht in Fetzen vom Leibe abgefallen“ oder מן in מעליכם ist im Sinne des من البيان der Araber gemeint und die Konstruktion prägnant, sodass gesagt sein will: deine Kleider trugen sich nicht derart ab, dass du sie nicht mehr hättest anziehen können. Letztere Fassung ist vorzuziehen. Aehnlich ist auch der darauf folg. Satz zu verstehen.

5. Hier scheint mir der erste Halbvers, an den sich der zweite logisch nicht anschliessen will, ein späterer recht sinnloser Einsatz. Ohne diesen Einsatz bezieht sich למען תדעו וגו׳ auf den Gedanken in V. 4. Die wunderbare Erhaltung der Kleidung vierzig Jahre hindurch konnte wohl zur Ueberzeugung führen, dass JHVH als Gott der Angeredeten für sie sorgt. Dagegen hätte die Tatsache, dass Israel vierzig Jahre lang weder Brot zu essen noch Wein zu trinken hatte, gerade zur entgegengesetzten Ueberzeugung führen müssen. Beim Brot liesse sich wohl an das Manna als wunderbarer Ersatz dafür denken, der geeignet war, an JHVHs Wunderkraft zu erinnern. Der fehlende Wein aber, der nach den Erzählungen des Pentateuchs durch nichts ersetzt wurde, konnte durch seine Betrachtung zu der hier genannten Einsicht nicht führen. Es ist jedoch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass hier eine ältere Tradition zu Grunde liegt, nach welcher JHVH für die Israeliten in der Wüste aus dem Felsen auch ein besseres Getränk als Wasser hervorbrachte; vgl. 32, 13 und Ps. 81, 17. In diesem Falle könnte unser erster Halbvers ursprünglich sein.

9. Für ראשיכם ist unbedingt רָאשֵׁי zu lesen. Die Korruption ist hier unter dem Banne des dreimaligen Suff. der zweiten Person Pl. im unmittelbar darauf Folgenden entstanden.

14. לפני יהוה אלהינו verbinden alle Ausleger und Uebersetzer fälschlich mit עמד, denn der Ausdruck ist Komplement zu כרת את הברית; vgl. 1 Sam. 23, 18 und Jer. 34, 15. Ein Bund wird vor JHVH geschlossen, wenn dieser dabei zum Zeugen angerufen und aufgefordert wird, den etwaigen Uebertreter des Bundes zu bestrafen.

17. היום drücken LXX nicht aus, doch wohl nur aus Unverständnis; vgl. zu Gen. 18, 4. Wir haben oben diesen Ausdruck in der Bedeutung „im Voraus“ gefunden, welche Bedeutung durch den Gegensatz der Gegenwart zur Zukunft sich ergibt. Hier ist nun היום der Vergangenheit entgegengesetzt und heisst daher: nach allem dem. Gemeint ist: nach aller Erfahrung, dass die Götzen nur Stock und Stein sind; vgl. zu V. 16.

18. התברך heisst nicht sich beglückwünschen oder alles Gute versprechen, wie das Verbum hier gemeinhin verstanden wird, sondern der Ausdruck bezeichnet eine der אלה entgegengesetzte Rede. Hier handelt es sich also um einen Menschen, der, wenn er die Drohung mit dem Fluche vernimmt, die Segensformel שלום יהיה לי leise vor sich hin spricht, um so die magische Wirkung des geäusserten Fluches abzuwehren; vgl. zu Ri. 17, 2. Der Rest des Verses, dessen Sinn sich nicht mehr ermitteln lässt, ist ein späterer Einsatz. Denn שררות ist ein zu junger Ausdruck für unser Stück. Das fragliche Nomen, heisst nicht Verstocktheit, sondern hängt mit dem Ct. 7, 3 vorkommenden und offenbar membrum mulieris bedeutenden שר zusammen, und שררות לב bezeichnet gemeine, garstige Lust des Herzens. Der Ausdruck kommt sonst ausser Ps. 81, 13 etliche Mal in spätern prophetischen Reden vor, die dem Jeremiabuch einverleibt sind. Jeremia selbst kannte den Ausdruck nicht; so spät ist er. כי, von dem Imperf. getrennt, kann nur begründend sein. Die temporelle Bedeutung der Partikel ist bei dieser Stellung des Verbums im Satze ausgeschlossen.

19. Die Verbindung כי אז scheint hier so viel zu sein wie: vielmehr.

21. Streiche die Präposition in מאחריכם. Die Korruption ist hier durch Dittographie der zwei vorherg. Buchstaben entstanden. Im zweiten Halbvers ist כִּלָּה für חלה zu lesen. כלה בה ist = er hat an ihm, dem Lande, erschöpft; vgl. 32, 23. Piel von חלה kommt nur in der Wendung חלה פני פ׳ vor; sieh zu Jes. 14, 10.

22. Für das grammatisch schwer unterzubringende שְׂרֵפָה sprich שְׂרֻפָה als Part. pass. und fasse ארצה als Subjekt dazu.

22. Ueber den Sinn von ולא חלק להם sieh die Bemerkung zu 4, 19.

XXX.

1. הדברים האלה ist = diese Voraussagungen. Ueber diese Bedeutung des Nomens vgl. den Gebrauch des Verbums Ex. 7, 13. 22. 8, 11. 15 und öfter.

3. Kal von שוב ist transitiv nur in der Verbindung mit שבות, sonst nicht, auch Nah. 2,3 nicht, wie dort gezeigt werden soll. Ps. 85, 5 ist im Kommentar ein Schreibfehler nachgewiesen. Der transitive Gebrauch dieses Verbums in der hier vorliegenden Wendung ist eine Freiheit, die man sich wegen der Alliteration erlaubte; vgl. im Deutschen die nicht minder befremdende Parung in „Mann und Maus“, „Kind und Kegel“ und dergleichen mehr aus eben demselben Grunde. Wo der Zusammenhang das Imperf. verlangt und die Alliteration verloren geht, wird auch in dieser Wendung Hiph. von שוב statt Kal gebraucht; vgl. Jer. 33, 11. 26. Ez. 39, 25. Das Substantiv lautet in dieser Verbindung bald שבית, bald שבות; richtig ist aber immer nur שבות, welches eigentlich Part. pass. von שבת ist. Das Wort bezeichnet, seiner Abstammung gemäss, einen ehemaligen Zustand, der nur zeitweilig unterbrochen wurde und in der Folge wiederherzustellen ist. Ueber die passive Form dieses Partizips bei der intransitiven Bedeutung des Verbums vgl. בָּטוּחַ.

6. מול, wie es hier gebraucht ist, hat mit dem gleichlautenden Verbum, das beschneiden heisst, nichts zu tun, sondern entspricht dem arab. مال med. ى und heisst wie dieses neigen. Das hebr. Verbum ist aber transitiv, während sein arab. Aequivalent intransitive Bedeutung hat, was auch sonst häufig vorkommt; vgl. z. B. עזב gegen عزب. Wenn das Verbum im Sinne von „beschneiden“ verstanden sein wollte, müsste es wie 10, 16 ערלת לבבכם heissen. Auch לאהבה וגו׳ als Komplement zu dem Vorhergehenden spricht für die Bedeutung „neigen“. JHVH wird das Herz der Israeliten und ihrer Nachkommen zur Liebe gegen ihn neigen. Wegen dieses abhängigen Satzes ist hier מול oder מיל statt des gewöhnlichen הִטָּה gewählt, weil die Redensart הטה את לב פ׳ gut klassisch nur in üblem Sinne gebraucht wird; vgl. 1 K. 11, 2. 3. 4.

8. תשוב drückt weder eine Wiederkehr noch eine Wiederholung aus, sondern stellt das nunmehrige Verhalten Israels zu den Geboten JHVHs als Gegenteil von seinem frühern Betragen dar; vgl. zu 23, 14.

9. Ueber לטובה vgl. zu 28, 11. Die Glosse braucht aber nicht an beiden Stellen gleichzeitig entstanden zu sein; sie kann

auch in der Folge von dort hier eingedrungen sein. Hier erhielt das Wort beim Eindringen in den Text seine Stellung nicht unmittelear hinter dem Verbum wie dort, sondern am Schlusse des Satzes, weil man es des Gleichklangs halber dem לשוב im zweiten Halbvers so nahe als möglich bringen wollte.

12. Das erste לנו ist nicht mit dem Verbum, sondern mit מי zu verbinden. מי לנו ist trotz der Trennung = wer von uns; vgl. Ri. 1, 1. ויקחה לנו heisst und vernimmt es für uns, d. i., um es uns mitzuteilen. Im Sinne von „holen“ passt לקח auf מצוה nicht.

14. הדבר heisst hier nicht das Wort, sondern, wie gleich klar werden wird, das Ding, die Sache. Die Präposition in בפיך ובלבבך ist in instrumentalem Sinne zu verstehen. Durch den Mund und das Herz wird die Sache näher gerückt. Ueber קרוב ב vgl. zu Ex. 12, 4. Für לעשותו aber ist, dem ונעשנה am Schlusse von V. 12 und 13 entsprechend, לעשותה zu lesen. Die Korruption ist durch Missverständnis von הדבר entstanden. Denn, da man unter הדבר das Wort JHVHs, d. i., sein Gebot verstand, so glaubte man den Inf. auf dieses Substantiv beziehen zu müssen. Tatsächlich aber ist dieser Infinitiv epexegetisch zu הדבר. Demnach ist der Sinn des Ganzen: mit Hilfe deines Mundes und deines Herzens ist dir die Sache — die Befolgung des Gesetzes JHVHs — ein Leichtes, das heisst, alles, was du dabei brauchst, ist nach den Forderungen dieses Gesetzes zu fragen, und der Wille, danach zu handeln.

18. Fasse היום hier und im folg. Verse im Sinne von „im Voraus“ und vgl. zu 4, 26.

20. In diesen Worten wird der Begriff von בחיים im vorherg. Verse entfaltet. JHVH lieben u. s. w. heisst das Leben wählen. לשבת וגו׳ ist epexegetisch zu ארך ימיך und damit aufs engste zu verbinden. Der Gesamtausdruck ist = dein langes Verbleiben im Lande.

XXXI.

1. וילך משה kann in diesem Zusammenhang nur heissen und Moses fuhr fort, setzte seine Rede fort; vgl. den häufigen adverbiellen Gebrauch des Inf. absol. und des Partizips von הלך zur Bezeichnung der Handlung des Hauptverbums als immer mehr sich steigernd oder als fortdauernd.

3. Hier ist der ganze erste Halbvers, dessen Inhalt in diesem Zusammenhang nicht in Betracht kommen kann, späterer Einsatz. Im Geiste der ursprünglichen Darstellung kann nicht hinter einander

von JHVH und von Josua eins und dasselbe ausgesagt werden. Von JHVH fand sich diese Aussage ursprünglich nicht vor V. 7, wo sie am Platze ist.

7. Für תבוא ist ohne Zweifel nach Sam., Vulg. und zwei hebräischen Handschriften תביא zu lesen und V. 23 zu vergleichen.

12. הקהל ist Inf. absol. und bildet mit dem Folgenden einen Umstandssatz. Wenn man diesen Ausdruck als Imperativ fasst, wie dies allgemein geschieht, ist der Sing. unerklälich, da die Anrede nach V. 9 und 10 an die Priester und die Aeltesten der Israeliten ist. Auch käme der Imperativ nach V. 11 zu spät.

13. Waw in ובניהם heisst in diesem Zusammenhang: namentlich, besonders. Diese Bedeutung hat die Konjuktion auch sonst nicht selten, wenn dadurch zu einem umfassenden Ausdruck eine Einzelheit hinzugefügt wird; vgl. z. B. 2. Sam. 22, 1.

16. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche בקרבו lies בְּקָרֹב = in Bälde und vgl. Ez. 11, 3. Der Ausdruck ist Zeitangabe zu בא oder לרשתה. Die Korruption ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden. Diese Aushilfe scheint mir hier vorzuziehen als das tiefere Eingreifen in den Text, zu dem sich andere Erklärer herbeilassen, indem sie die Worte von הארץ bis בקרבו als Glosse, oder Doppelglosse streichen, lediglich, weil sie in LXX Luc. fehlen.

19. Für כתבו לכם sollte man כתב לך erwarten, da vorher und auch nachher Moses allein angeredet wird.

21. ל in לעד bezeichnet den Acc. modi, indem dieses Substantiv als Prädikatsnomen steht; vgl. zu Eccl. 9, 4. Für לעד würde es auf שירה bezüglich in der ältern Sprache לעדה heissen; vgl. Gen. 31, 52 und Jos. 24, 27. Der Passus scheint daher sehr spät. כי ידעתי וגו׳ hängt von עד ab, und der Sinn des Ganzen ist: das Lied soll Zeuge sein, dass ich weiss. Ueber die Konstruktion vgl. Jos. 22, 34. 24, 22 und 1 Sam. 12, 5. את יצרו אשר הוא עשה ist = את אשר יצרו עשה und der Sinn der: ich weiss, wohin seine Neigung gehen wird, wörtlich was seine Neigung tun wird. In der dem Hebräischen eigentümlichen Weise ist das Subjekt des Objektsatzes des Nachdrucks halber aus diesem herausgenommen und zum Objekt des Hauptverbums gemacht, wodurch darauf dessen Wiederaufnahme durch הוא nötig wurde; vgl. zu Gen. 1, 4. היום im Sinne von „im Voraus“ und בטרם אביאנו sind beide nähere Bestimmung zu ידעתי. Das Ganze ist mit Bezug auf die V. 20 enthaltene Voraussagung zu verstehen. Die allerneueste Fassung Steuernagels, wonach כי

ידעתי את יצרו וגו׳ heisst „ich kenne ja seinen Charakter wohl, den es jetzt schon ausbildet“, übersteigt Alles, worauf unzulängliche Sprachkenntnis führen kann.

22. Hier wollen manche Erklärer den zweiten Halbvers als Vorwegnahme von V. 30 streichen. Man würde dies aber nicht tun, wenn man וילמדה richtig zu fassen wüsste. Denn dieser Ausdruck heisst „und er liess es einüben, sah, dass die Israeliten es auswendig konnten. Nachdem dieses Technische überwunden war, trug nach V. 30 Moses selber das Lied dem Volke vor und erklärte dessen Sinn, wo eine Erklärung nötig war. — Auf diesen Passus folgt der Bericht über einige Anordnungen, während deren Ausführung der Leser die Einübung des Liedes sich zu denken hat. Vgl. zu Ex. 32, 21.

24. Für התורה ist hier sowohl wie auch V. 25 und 26 השירה zu lesen und v. 19 und 30 zu vergleichen.

26. Sieh die vorherg. Bemerkung. Für die Richtigkeit der darin vorgeschlagenen Lesart zeugt der Ausdruck מצד הארון, wofür es sonst einfach בארון heissen würde.

29. אחרי מותי ist Zeitangabe zu השחת תשחתון, ist aber des besondern Nachdrucks halber vor כי gesetzt; vgl. zu 1 K. 2, 37 und K. zu Ps. 119, 43.

XXXII.

1. Die Anfangsworte sind trotz 30, 28 nicht eine Anrufung von Himmel und Erde zu Zeugen. Das Ganze ist poetisch nur so viel wie: es höre alle Welt meine Rede. Der Redaktor, der an der genannten Stelle auf dieses Lied vorbereiten will, hat dessen Einleitung nicht richtig verstanden.

2. לקחי fassen manche im Sinne von „was ich empfangen habe, d. i., was mir kundgeworden von JHVHs Ratschlüssen. Allein in Israel gab nur der Prophet vor, das ihm von JHVH Eingegebene vorzutragen, der Dichter dagegen behauptete dies niemals; vgl. K. zu Ps. 85, 9. לקח bezeichnet eigentlich etwas Packendes, Fesselndes und Reizendes, dann speziell schöne einnehmende Rede. Es haftet also dem Ausdruck an sich weder ein religiöser noch ein ethischer Begriff an; vgl. Pr. 7, 22, wo dieser Ausdruck von der verführerischen Rede einer Buhle gebraucht ist. Der erste Halbvers, worin von dem von oben kommenden Regen und Tau die Rede ist, entspricht V. 1a und der zweite, der deren Wirkung auf die Erde nennt, 1b.

3. Für שם ist zu lesen בשם, doch ist der Satz nicht wie Gen. 12, 18, sondern einfach nach seinem Wortlaut zu verstehen. Das zweite Versglied bildet den Ruf. Der Sinn ist danach:

Denn ich rufe im Namen JHVHs:
Gebet unserem Gott Ehre!

Dieser Ruf ergeht aber nicht speziell an Himmel und Erde, sondern an alle Welt, die da hört. Das ganze ist Motivierung des im vorherg. ausgesprochenen Wunsches. Der Dichter wünscht, dass sein Vortrag auf die Zuhörer die Wirkung haben möge, die Regen und Tau auf die Vegetation haben, weil er im Namen JHVHs etwas Grosses und Wichtiges vorträgt, nämlich, die Aufforderung zur Anerkennung der Grösse des Gottes Israels.

5. שחת לו kann nicht heissen sie handeln übel gegen ihn, wie manche wiedergeben; ebenso ist בני מום, das. Sam. und LXX statt בניו מומם bieten, und woran sich die meisten der Neuern klammern, absolut unhebräisch. Der Text ist hier in Ordnung bis auf לו, das als Variante zu לא zu streichen ist. לא בניו, welches wie V. 21 לא עם einen Begriff ausdrückt, bildet das Objekt zu שחת, während מומם Subjekt dazu ist. דור עקש ופתלתל endlich ist Apposition zu לא בניו. Der Sinn des Ganzen gestaltet sich danach wie folgt:

Ihre eigene Schändlichkeit richtet zu Grunde seine Unkinder, das verkehrte und verdrehte Geschlecht.

8. Für ישראל bringen LXX אֵל zum Ausdruck, was schon andern das Richtige schien. Aber bei dieser Lesung kann מספר nicht schlechthin Zahl heissen, denn das würde die Anzahl der Engel im Himmel, die nach Dan. 7, 10 Millionen beträgt, auf die Zahl der Völker auf der Erde reduzieren. Auch יצב passt zu בני אל nicht. מספר heisst hier eigentlich Konskription, daher ausgehobene Kriegsschar, vgl. K. zu Ps. 147, 4. Für יצב wiederum ist יַצֵּג zu lesen. Die Korruption entstand, nachdem ג wegen des Folg. weggefallen. worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde. יצג ist hier gebraucht von etwas, das man irgendwo lässt und es nicht mit sich oder für sich nimmt; vgl. Gen. 33, 15 und Ex. 10, 24. גבלת endlich bezeichnet die Gebiete, nicht die Grenzen. Sieh die folg. Bemerkung.

9. Für כי חלק lies ebenfalls nach LXX וחלק und fasse das Ganze als Umstandssatz. Danach ist der Sinn dieses und des vorherg. Verses der: bei der Völkerteilung überliess JHVH die Gebiete der andern Nationen der Engelschar, aus der jedem der

obern Engel mit seinen Untergeordneten die Beschützung je eines Volkes und seines Landes zufiel, während das Volk Israel JHVH selbst zu Teil wurde; sieh die Bemerk. zu צאן ידו K. zu Ps. 95, 7.

10. Hier ist der Text im zweiten Versglied verderbt. Das sonst nicht vorkommende Subst. ילל soll das Geheul der wilden Tiere bezeichnen, was aber, nach dem Gebrauch des Verbums zu urteilen, kaum richtig ist, da dieses stets nur von Personen gebraucht wird. יסבבנהו ist = er warb um es; vgl. Jer. 31, 22. Die Werbung JHVHs um Israel in der Wüste ist ausführlich beschrieben Ez. 16, 8—14.

11. Mit יעיר ist hier, wie man den Ausdruck auch fassen mag, nicht fertig zu werden. Die verschiedenen üblichen Fassungen dieses Verbums gehen darauf hinaus, dass hier von dem Adler als zum Fliegen die Jungen anregend die Rede ist, wozu aber die Parallele nicht passt. Vielleicht ist für das fragliche Wort יעוף zu lesen. יעוף קנו wäre = umkreist im Fluge sein Nest, das heisst, seine Jungen im Neste; vgl. Jes. 31, 5. Auch das arab. عاف wird so gebraucht.

13. וירכבהו על במתי ארץ ist = und er hob es auf die Höhen der Erde. Die Höhen der Erde dachte man sich wegen der Nähe der daselbst befindlichen Altäre als Diejenigen ihrer Teile, welche von den Göttern am meisten begünstigt sind. Ueber רכב sieh zu Lev. 15, 9. Es muss aber wegen des allgemeinen Missverständnisses hier noch einmal betont werden, dass dieses Verbum nicht heisst fahren, sondern etwas besteigen und sich darauf befinden. Für ויאכל liest man besser ויַּאֲכִל als Hiph. und entnimmt das persönliche Objekt dazu aus dem Vorherg. Diese Lesart ist vorzuziehen, weil sie JHVH als Subjekt lässt; vgl. die Schlussbemerkung zum folg. Verse.

14. Das Fett, besonders das Fett an den Nieren, das für den besten Teil galt, kam auf den Altar, vgl. Lev. 3, 4. Wenn JHVH daher dieses Fett Israel zu essen gibt, so ist es, wie wenn er ihm seine eigene Götterspeise gäbe. Mit Bezug auf den Weizen ist jedoch das Bild nicht besonders schön. Im letzten Gliede ist für תשתה, welches vorzeitig ein anderes Subjekt als JHVH einführt und so den Rhytmus stört mit andern מִשְׁתֵּה zu lesen und משתה חמר als Apposition zu דם ענב zu fassen; vgl. die vorherg. Bemerkung. Ueber משתה = Getränk vgl. Jer. 51, 39 und Esra 3, 7.

15. Auf שמנת und עבית folgend, kann כשית nur von der Ueberüllung des Magens und der dadurch verursachten Unbehaglichkeit

verstanden werden. Die Anrede ist aber nicht speziell an Israel, sondern allgemein, denn das Ganze ist ein Sprichwort, welches hier zur Veranschaulichung des Gedankens im ersten Gliede parenthetisch angeführt wird. Der Sinn dieses Sprichworts ist: du wirst fett und feist, da sticht dich der Hafer.

19. Von JHVHs Töchtern ist im ganzen A. T. nur ein einziges Mal Jes. 43, 6 die Rede, und dort geschieht es offenbar nur wegen des Parallelismus; vgl. Num 21, 29. In demselben Versglied aber ist mit Bezug auf JHVH בנתיו neben בניו nicht gut denkbar. Man bezieht daher das Suff. in beiden besser auf Israel und fasst Waw in ובנתיו nicht als rein kopulativ, sondern im Sinne des واو المعيّة der Araber. כעס drückt dann die Eifersucht aus; vgl. den Parallelismus in V. 16. Das ganze ist danach nähere Bestimmung zu וינאץ. JVHV verstiess Israel in Eifersucht wie sie unter dessen Söhnen und Töchtern vorkommt.

20. דור תהפוכות heisst nicht ein verkehrtes, sondern ein verlogenes Geschlecht. Nur darauf passt die Parallele. Dass תהפוכות Lügen bedeuten kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

22. Für ותיקד erfordert der Zusammenhang וַתֵּרֵד. ירד ist hier gebraucht von der durchdringenden Wirkung des Feuers vgl. zu Thr. 1, 13.

23. In Parallele zum Folg. kann אספה עלימו רעות nur heissen: ich will die Uebel an ihnen erschöpfen; vgl. die Erklärung Abulwalids s. v. ספה: افنى فيهم البلايا والمساوى، اى انّى لا ابقى مساءة الّا والقيها اياهم. Andere Erklärer lesen אֹסְפָה als Hiph. von יסף, womit aber nichts geholfen ist. Denn יסף heisst eigentlich hinzufügen, und danach wäre אספה nur dann richtig, wenn hier auch von Israel selbst als Uebel gesprochen würde, was aber nicht der Fall ist.

24. Für מזי lies מְמֻתֵי und vgl. Jer. 16, 4 und Ez. 28, 8. ממתי רעב ist Hungertod. Die Korruption entstand dadurch, dass das anlautende Mem wegen des Vorherg. wegfiel. לחמי רשף ist = Geschosse der Pest; vgl. zu Hi. 20, 23. Das Ganze ist Objekt zu אשלח.

26. Auch mit אפאיהם kommt man nicht weit. Wahrscheinlich ist dafür אַעְפֵּם zu lesen. Das Wort ist Hiph. von עפה und heisst, ich will sie spurlos verschwinden lassen; vgl. arab. عفى I. und II. Dass dieses Verbum im Hebräischen im Gebrauch war, ist K. zu Ps. 90,10 gezeigt worden. Der Gedanke passt zur Parallele vortrefflich.

28. Die Beziehung ist hier auf den Feind; vgl. Raši, RŠBM und Ibn Esra. JHVH gibt in diesen Worten den Grund an, warum

er ein Missverständnis seitens des Feindes befürchtet: sie sind ein dummes Volk und können daher die Dinge falsch beurteilen.

29. Auch hier sind die Feinde Subjekt zu חכמו und ישכילו. Wenn die Feinde richtig urteilen könnten, würden sie ihr eigenes Ende voraussehen, denn die Geschichte Israels würde sie über die Art und Weise JHVHs belehren und ihnen zeigen, dass sie JHVH nur so lange über Israel Macht haben lässt, als er sich ihrer als Strafwerkzeuge bedienen will, dass er aber die Werkzeuge zerbricht, so bald er ihrer nicht mehr bedarf.

30. Dieser und der folg. Vers bilden den Schluss, den die Feinde aus der Sachlage ziehen würden, wenn sie vernünftig wären und richtig urteilen könnten.

31. Für ואיבינו פלילים, das schon an sich keinen befriedigenden Sinn gibt und in einer Rede der Feinde vollends unmöglich ist, lies ואלהינו אלילים und fasse Waw als begründend; vgl. Ps. 60, 13. Danach sagen die Feinde am Schlusse: denn ihr Hort ist nicht wie unser Hort, da unsere Götter ja nichtige Götzen sind. Was JHVH ist, der solchen nichtigen Götzen nicht gleicht, versteht sich von selbst. Die Korruption entstand hier durch den Zusammenhang, der auf Richter, d. i. richtige Beurteiler hinzuweisen schien. Sonach entstand פלילים, und dieses erheischte auch die Aenderung des vorhergehenden Wortes.

32. כי heisst hier „dass", nicht „denn", und die Sätze entfalten den Sinn von אחריתם in V. 29, während alles dazwischen Parenthese ist. Wenn die Feinde vernünftig wären, würden sie voraussehen, dass der Kelch Sodoms der Kelch ist, den auch sie werden trinken müssen. Das ist der Sinn von גפן hier, nichts anderes. Steuernagel meint, wie Israel Jes. 5, werde hier auch der Feind Israels mit einem Weinstock verglichen, aber die Reben seien schlecht und bringen nur schlechte Trauben. Diese Fassung, sachlich offenbar ausgeschlossen, ist sprachlich nur soweit möglich als מגפן סדום in Betracht kommt, nicht aber bezüglich גפנם, denn das Suff. kann nicht Apposition zu seinem Nomen sein, mit andern Worten, während גפן סדום gut hebräisch heissen kann der Weinstock, der da ist Sodom, kann גפנם nicht so viel sein wie: der Weinstock, der sie sind. Wer das nicht einsieht, dem muss man die Sprachkenntnis eines Schulknaben absprechen. Dann ist גפן auf eine Nation angewendet, Liebkosungswort und kann daher in üblem Sinne nicht gebraucht werden.

33. Auch hier ist יינם in demselben Sinne wie גפנם und ענבימו im Vorherg. zu verstehen.

34. הוא geht auf יינם zurück. Der Taumelwein, womit der Feinde Kelch gefüllt werden soll, ist bei JHVH wohlverwahrt und liegt in seinen Vorratskammern in verbundenen Schläuchen, damit sein Gift nicht verdufte und an Kraft verliere.

35. Für לי ist nach den meisten alten Versionen und dem לעת in der Parallele entsprechend, ליום zu lesen.

36. ועל עבדיו יתנחם ist = und rächt sich für seine Diener. Denn יתנחם ist nur gutturale Aussprache von יִתְנַקָּם; vgl. zu Gen. 27, 42. Ueber die Konstr. mit על der Sache sieh K. zu Ps. 99, 8. Der Sinn von עצור ועזוב lässt sich nicht mehr ermitteln. Die übliche Erklärung leuchtet nicht ein. Auch die von Rob. Smith ist nicht befriedigend.

37. ואמר hat kein bestimmtes Subjekt, sondern ist = und man sagt, d. i., die Feinde Israels sagen. Für diese Fassung spricht der Gedanke in V. 27. Wenn Israels Not am höchsten ist, und dessen Feinde höhnisch sagen können, wo bleibt nun sein Gott, warum hilft er ihm nicht? da muss JHVH, um seine Ehre zu retten, einschreiten und helfen; vgl. zu V. 38 und 39.

38. Nach der vorherg. Bemerkung ist hier unter אלהימו und צור חסיו בו וגו׳ JHVH selber zu verstehen. Diese höhnende Frage der Heiden ist mehr als JHVH ertragen kann. Wenn er solche Worte hört, da muss er Israel helfen, gleichviel ob dieses seine Huld verdient oder nicht; vgl. zu Ex. 32, 12. Für נסיכם ist nach Sam. נְסֻכָּם zu lesen.

39. Hier ist die Anrede nicht an Israel, sondern an die Feinde, und mit אני אני הוא will gesagt sein: ich bin es, bin der Gott Israels, von dem ihr höhnend sagtet, „wo ist er?“ Die hier beginnende Anrede JHVHs an die Feinde wird bis V. 42 fortgesetzt. Wenn unsere Fassung der vorherg. zwei Verse noch eines weiteren Beweises bedarf, so liefert ihn hier הוא, welches sonst ganz beziehungslos wäre. עמדי ist = ausser mir.

40. כי ist = wenn. Schon wegen der Stellung des Verbums unmittelbar vor dem Imperf. kann die Partikel hier nicht begründend sein. Für שמים lies עמים und fasse das folgende Versglied nicht als Schwur, sondern als einfache Behauptung. Der Sinn ist danach der: wenn ich mit der Hand gegen die Völker fahre und spreche, ich lebe immerdar, d. i., wenn ich mit einer Handbewegung gegen die Völker spreche u. s. w. Ueber die Ausdrucksweise vgl.

Jes. 49, 22. Die Handbewegung hat in diesem Falle den Zweck, den Völkern anzudeuten, dass die Rede ihnen gilt. Die irrige Fassung des zweiten Gliedes als Schwur, hat die Korruption im ersten zur Folge gehabt. Allein selbst bei einem Schwur würde JHVH, der im Himmel ist, nicht die Hand zum Himmel erheben. Wo JHVH von seinem Schwur spricht, heisst es daher bloss נשאתי ידי oder ואשא ידי, ohne אל השמים; vgl. Ex. 6, 8. Num. 14, 30. Ez. 20, 5. 6. 15. 23. 28. 42. 36, 7. und 47, 14. Aber hier kann kein Schwur vorliegen. Denn wenn JHVH bei sich selbst schwört, sagt er חי אני, niemals חי אנכי, dann stets ohne לעלם, und das über zwanzig Mal.

41. Für במשפט ist בני אשפה = Köchersöhne zu lesen und Thr. 3, 13 zu vergleichen. Nach der Recepta ist es unbegreiflich, woher JHVHs Pfeile kommen, von denen gleich darauf die Rede ist.

42. Hier begegnen wir wiederum die der hebräischen Rhetorik eigenen Redefigur, die ich in Ermangelung einer passendern Bezeichnung Chiasmus nannte. Denn Vc. ist nähere Bestimmung zu מדם in Va und Vd sind dasselbe zu בשר in Vb. Im dritten Versglied ist für ושביה, das mit חלל sich durchaus nicht paaren will, וְשָׁבוּר zu lesen. שבור heisst ein Verwundeter.

43. Für גוים ist בגוים zu lesen, und הרנינו heisst ruft laut, verkündet. Nachdem die Bedeutung von הרנינו verkannt wurde, entstand die Korruption des darauf folgenden Wortes. עמו steht danach im Vokativ. כי ist = dass und leitet die Verkündigung ein. Am Schlusse ist nach Sam., LXX und Vulg. אדמת für אדמתו zu lesen. Die Ankündigung unter den Völkern hat den Zweck, sie vor einer ähnlichen Behandlung Israels wie die durch den in Rede stehenden Feind zu warnen. Dieser Feind ist wahrscheinlich der Chaldäer, aber sicher ist das durchaus nicht.

44. Für והושע ist nach Sam., LXX und sehr vielen hebräischen Handschriften ויהושע zu lesen und die Bemerkung zu Num. 13, 16 zu vergleichen.

45. Dass הדברים האלה nur auf דברי השירה הזאת im vorherg. Verse und nicht auf das Gesetz sich bezieht, das zeigt der Satz אשר אנכי מעיד im folg. Verse, der nur auf das 31, 19 und 26 עד genannte Lied gehen kann.

48. Unter היום הזה ist der Tag zu verstehen, an dem Moses vor den Israeliten das Lied vorgetragen.

XXXIII.

1. הברכה אשר ברך ist = der Gruss mit dem er sich verabschiedete, die Rede, die er bei seinem Abschied hielt; vgl. zu Gen. 1, 22. 28, 1 und 33, 11.

2. Im ersten Halbvers ist למו am Anfang des Liedes ganz ohne Beziehung und darum nicht möglich. Es ist dafür entschieden zu lesen לעמו. Auch לנו wäre besser als die Recepta. JHVH kommt von Seir und Paran, wo er dem Esau, respekt. Ismael Wohnsitze gesichert. Mit Bezug auf erstern vgl. 2, 22 und wegen letztern sieh Gen. 21, 21. Für ואתה bringen die meisten der alten Versionen ואתו zum Ausdruck, was das Richtige zu sein scheint. Was aber von hier ab folgt bis Ende von Vers 4 ist teils im Zusammenhang, teils auch für sich völlig unverständlich. Der Text ist da heillos verderbt.

5. Subjekt zu ויהי ist wahrscheinlich JHVH. Danach wäre die Sache sonderbarer Weise so dargestellt, dass JHVH in Folge des Beschlusses einer Volksversammlung, bei der alle Stämme zugegen waren, von Israel als sein König, das heisst hier Gott, angenommen wurde.

6. ויהי gibt hier, wie man es auch fassen mag, keinen auch nur halbwegs befriedigenden Sinn. Man muss dafür ויְחִי lesen. Ueber מתיו vgl. zu Gen. 34, 30. Ruben ist sichtlich im Aussterben, und es wird daher gewünscht, dass er am Leben bleiben möge, und erklärend hinzugefügt, dass die wenigen unbedeutenden Wichte, die der Stamm noch aufzuweisen hat, neues Leben bekommen mögen. מספר, das vorherg. Nomen näher bestimmend, muss im casus dependens, nach unseren Begriffen dem Genitiv, gedacht werden.

7. In ואל עמו תביאנו erblicken die meisten Erklärer den Wunsch des Dichters, dass sich Juda mit dem Reiche Israel vereinigen möge, doch passt dieser Gedanke zu dem Vorherg. nicht. Denn offenbar bezeichnet קול יהודה die Bitte Judas, deren Erfüllung im darauf folg. Gliede gewünscht wird. Wenn sich Juda aber mit Israel vereinigen will, so bedarf es dazu der besonderen Hilfe JHVHs nicht. Der Sinn der fraglichen Worte ist wahrscheinlich der: und versetzte Juda in den Stand seines Volkes. Es wäre also zur Zeit dieser Dichtung um das Reich Israel viel besser bestellt gewesen als um das Reich Juda. Für ידיו רב lies nach Sam. ידו ריב und fasse ריב als Imperat. und ידו als Prädikatsnomen.

Der Sinn des Satzes ist dann: als seine Macht streite für ihn. Ueber den Gebrauch von ידו sieh K. zu Ps. 17, 14, wo der Sinn jedoch um eine Schattierung verschieden ist, und vgl. den Gebrauch von זרוע Jes. 33, 2 und Ps. 83, 9. Andere ändern ohne jegliche Stütze ידיו in ידיך und erhalten so den unpoetischen Gedanken „mit deinen Händen streite für ihn." Ausserdem vollbringt man Kriegstaten nur mit der Hand oder mit der Rechten, nicht aber mit beiden Händen; vgl. Ex. 15, 9. Ps. 44, 3. 45, 5 und viele andere Stellen. Endlich hat auch die Fassung von ידיך als instrumentalen Acc. ihre grammatische Bedenklichkeit, worauf ich jedoch hier nicht eingehen mag.

8. איש חסידך kann nicht heissen „die Leute deines Ergebens", auch nicht „der dir ergeben ist." Für das eine so wohl wie für das andere ist der Ausdruck unhebräisch. Mehrere Handschriften bieten חֲסָדֶיךָ, was entschieden besser ist, doch liest man am besten חַסְדֶּךָ. איש חסדך ist = der Mann, der deine Huld verdient und sich ihrer erfreut. Bei dem folgenden Relativsatz ist an Moses und Aharon zu denken, denen JHVH wegen ihres Betragens in Massa oder Meriba den Eintritt in das gelobte Land versagte; vgl. 32, 50. 51. Num. 20, 24. Danach ist der Sinn: den du leiden liessest — wörtlich schwer prüftest — wegen Massa, dich seinem Wunsche widersetztest ob Me-Meriba. Zur Entschädigung für diese Ungnade, die den beiden Repräsentanten Levis ward, verlangt der Segensspruch für den ganzen Stamm das Vorrecht, dem Orakel vorzustehen, dem Volke JHVHs Gesetze zu verkünden und als Diener am Altar JHVHs zu fungieren. Vom Streiten JHVHs für Levi zu Massa und Meriba kann hier nicht die Rede sein.

11. Dieser Spruch kann unmöglich die Fortsetzung von V. 8—10 sein, denn im Vorhergehenden erscheint Levi nicht als weltlicher, vielweniger als kriegerischer Stamm und in seiner Eigenschaft als Priesterstamm hat er entweder gar keine Feinde oder wenigstens keine Kriegsfeinde. Ich vermute daher, dass unmittelbar vorher die Worte לשמעון אמר ausgefallen sind. Das Einsetzen des Sing. statt des von V. 9b ab bis hierher durchweg gebrauchten Plurals spricht für die Richtigkeit unserer Vermutung. Sonach hätten wir hier den sonst vermissten Segen für Simeon. מן יקומון ist, wenigstens in der Poesie, sagbar, weil die Verbalform für die dritte Person ursprünglich ein Substantiv ist; vgl. zu Gen. 21, 3.

12. Subjekt zu ישכן ist JHVH, und das erste עליו ist = bei ihm. JHVH hat in Benjamins Gebiet seinen Wohnsitz, d. i., seinen

Tempel, wohnt bei ihm vertraulich; vgl. Sifrê zur Stelle: ישכן עליו לבטח זה בנין ראשון. Das allein ist schon insofern ein Segen, als JHVH seines Wohnsitzes halber gleichsam gezwungen ist, das ganze Gebiet des Stammes in seinen besonderen Schutz zu nehmen.

14. גֶּרֶשׁ ist ein Wort von dunkler Abstammung und Bedeutung. Das Nomen wird gewöhnlich von גָּרַשׁ abgeleitet und ihm nach Analogie des Deutschen die Bedeutung „Trieb" beigelegt. Als ob das Hebräische und das Deutsche Schwestersprachen wären! Dazu kommt noch, dass גרש nicht „treiben" bedeutet, sondern „heraustreiben" und „vertreiben."

17. Für das widersinnige בכור שורו הדר lies כי כח שור והדר, fasse aber הדר absolut, da vom Stiere Pracht nicht gut prädiziert werden kann. Der Satz heisst danach: er hat die Kraft eines Stieres, dabei auch Majestät.

19. Hier lag den LXX ein grundverschiedener Text vor. In dem, was uns vorliegt, ist besonders das erste Glied dunkel, da nicht erhellt, wer die eingeladenen oder die einladenden Völker sind, und welches der Berg. Aber auch im zweiten passt יינקו zu שפני טמוני חל nicht recht. Man erwartet dafür ein anderes Verbum. Da nun ושפני wenn darin ein Synonym von צפן steckt, neben dem folgenden Partizip vollends überflüssig ist, so empfiehlt sich dafür וְשָׁקְפוּ; vgl. arab. ثقف Der Sinn ist dann: und haben Zugang zu den Schätzen im Sande.

20. ברוך מרחיב גד soll heissen „gepriesen, der Gad weiten Raum schafft. Allein jemandem weiten Raum schaffen, d. i., ihm aus der Not helfen, ist הרחיב לפ' nicht הרחיב את פ'; vgl. Gen. 26, 22. Ps. 4, 2. Pr. 18, 16. Dann ist danach auch unbegreiflich, wozu die Umschreibung für JHVH, und warum JHVH statt Gad selber gepriesen wird. Für מרחיב ist מֵאֶחָיו zu lesen und V. 24 zu vergleichen. Der Sinn ist dann: Gad ist mehr gesegnet als seine Brüder.

21. ראשית heisst hier nicht das Beste, sondern einfach das Erste, d. i., die zuerst eroberte Landschaft. Num. 32, 1—4 wird auch das Ostjordanland nicht als absolut vorzüglich, sondern nur als für den Viehstand der es begehrenden Stämme passend dargestellt. Den anderen Stämmen mochte diese Landschaft gar nicht begehrlich erscheinen. Im zweiten Versglied nimmt man gewöhnlich an, dass ספון nach מחקק konstruiert sei, obgleich das Partizip das nomen regens beschreibt. Diese Konstruktion ist allerdings möglich, allein „denn dort war ein Führer-Sitz verborgen" gibt keinen auch nur irgendwie befriedigenden Sinn, geschweige denn

einen poetischen Gedanken. Mir scheint, dass סָפוּר für ספון zu lesen ist, und dass dieses Partizip nähere Beschreibung ist zu מחקק. Der das Heer konskribierende Beamte heisst 2. K. 25, 19 und Jer. 52, 25 סֹפֵר. Danach kann מחקק ספור sehr gut den aus dem gesamten Volke zum Führer ausgehobenen Stamm bezeichnen. Und das war Gad, wie in der Ausführung zu Num. 32, 20 gezeigt wurde. Gad hatte sich, um den Besitz der von ihm begehrten Landschaft zu erlangen, zum חלוץ angeboten. In dieser Eigenschaft musste er, wie zu der letztgenannten Stelle nachgewiesen wurde, dem gesamten Volke vorangehen, war also gewissermassen dessen Anführer. Mit dieser Emendation ist aber die Sache hier noch nicht abgetan; man muss auch שָׂם für שָׁם sprechen. Das Objekt zu diesem Verbum ist aus ראשית zu entnehmen, während חלקת מחקק ס׳ Produkt-acc. ist. Danach ist der Sinn: denn er machte sie — die allererste eroberte Landschaft — zum Teil eines ausgehobenen Führers, d. i., er übernahm für den Besitz der von ihm begehrten Landschaft den Dienst des חלוץ, Für ויתא lesen alle Neuern ואת und erhalten so für den Satz den Sinn „aber mit den Häuptern des Volkes vollstreckte er JHVHs Gerechtigkeit und seine Gerichte gemeinsam mit Israel". Allein, abgesehen von manch Anderem, das dagegen eingewendet werden kann — so z. B. dass die Eroberung des Landes nur als materieller Vorteil, aber nicht als religiöser Akt, als Gerechtigkeitserweisung und Gericht über die sündigen Kanaaniter angesehen werden kann — muss es jedem einleuchten, dass in diesem Spruche nur von etwas die Rede sein kann, das für den Helden charakteristisch ist, nicht aber von dem, was er mit ganz Israel teilte. Und all diese Konfusion kommt vom Missverständnis von חלוץ. Wenn man diesen Ausdruck richtig fasst und weiss, welche Pflichten Gad übernahm, indem er sich zum חלוץ hergab, dann braucht man an ויתא = וַיֵּאתֶא, Imperf. apoc. von אתא = אתה, nichts zu ändern. Es genügt, wenn man dieses Verbum absolut fasst im Sinne von „hintreten." ראשי עם heisst nicht Häupter des Volkes, sondern bezeichnet die Vorkämpfer, die an der Spitze des Volkes fechten, und bildet das Prädikatsnomen. Aber in sofern Gad für das ihm gewordene Vorrecht ein Aequivalent gab, tat er an Israel was JHVH für recht und billig erachtete. עִם endlich heisst hier nicht „gemeinsam mit", sondern gehört zur Konstruktion von עשה in der Weise, dass es die Beziehung der Handlnng zu Israel ausdrückt. Fasst man alles das zusammen, so geltaltet sich der Sinn des zweiten Halbverses wie folgt:

Und er trat hin als Vorkämpfer des gesamten Kriegsvolks,
Tat, was JHVH recht schien und billig, an Israel.

22. Das nur hier vorkommende יזנק fasst man traditionell im Sinne von „er springt“. Daher punktiert die Massora auch das Wort als Piel nach Analogie von דלג, קפץ und רקד. Aber diese Bedeutung lässt sich für den fraglichen Stamm durch keine der verwandten Sprachen begründen. Dann ist auch das Springen, gleich viel woher, kein Segen. Endlich, da Basan nicht Dans Gebiet ist, kann יזנק מן הבשן nur als Relativsatz zu גור אריה gefasst werden, und danach leuchtet nicht ein, warum der junge Löwe vom wald- und tierreichen Basan mit seinen fetten Stieren und Widdern, vgl. 32, 14. Jes. 2, 13. Ez. 27, 6. Am. 4, 1. Ps. 22, 13, wegspringt, da er es nirgends besser haben kann, als eben dort. Denn vom kurzen Sprung zum Angriff auf die Beute kann hier die Rede nicht sein, weil mit Bezug auf einen solchen Sprung der Ort, von wo aus der Ansatz genommen wird, enger begrenzt sein müsste als Basan, das eine ausgedehnte Landschaft war. Ich vermute nun, dass יִינַק für יזנק zu lesen ist. Die Konstruktion von ינק mit מן der Sache lässt sich zwar sonst nicht bestimmt nachweisen, da Jes. 66, 11 die Verbindung mit einem andern Verbum die Konstruktion zweifelhaft macht, doch ist מן hier am Platze, weil מן הבשן in diesem Zusammenhang heissen muss „von dem, was in Basan lebt“. Saugen ist bildlich so viel wie: die Lebensmittel ohne Mühe erhalten und sie leicht zur Hand haben. Wenn Dan die Lebensbedürfnisse so leicht und in solcher Fülle erhält wie der junge Löwe, der in Basan einfällt, da ist er in der Tat gesegnet. Ich sage einfällt, weil der Löwe in Basan nicht daheim ist. גאון הירדן scheint der Ort in Palästina geheissen zu haben, wo sich Löwen aufhielten; vgl. Jer. 12, 5. 49, 19. 50, 44. Dieses Bild passt auf einen kriegerischen Stamm, der häufige Raubzüge unternimmt.

23. רצון ist nicht zu JHVH, sondern zu dem Helden des Segensspruchs in Beziehung zu bringen. שבע רצון ist danach = vollauf dessen habend, das er sich wünscht. Ueber diese Bedeutung sieh K. zu Ps. 145, 16 und Sifrê zu unserer Stelle, wo es zur Erklärung des fraglichen Ausdrucks heisst מלמד שהיה נפתלי שמח בחלקו, zu deutsch: das will sagen, dass Naphtali seines Teiles froh, d. i., damit zufrieden war.

25. Unter מנעל versteht die altjüdische Tradition lächerlicher Weise den Schuh; vgl. Jeruschalmi Sabbath Kap. 6, Hal. 2. Aber nicht minder borniert ist die Erklärung der modernen nichtjüdischen

Exegeten, wonach unser Nomen den Riegel bezeichnet. Ein eiserner Riegel soll ein besonderer Segen sein — als ob die Riegel sonst aus Pappendeckel wären! מנעל bezeichnet, wie arab. مَنْعَل und مَنْعَلَة, harten Boden, der nicht gepflügt werden kann. Danach ist der Sinn des Satzes: der Teil deines Landes, dessen Boden felsig und unpflugbar ist, liefert Eisen und Erz. Das ist wahrlich ein Segen; vgl. 8, 9. Der zweite Halbvers ist total korrupt, doch lässt sich bei einigem Nachdenken das Ursprüngliche nach dem Zusammenhang ermitteln. Denn wie im ersten Versglied von dem schlechten Boden die Rede ist, so muss sie hier von dem guten sein. Für וכימיך ist daher וְכַרְמִלְךָ zu lesen. כרמל heisst bekanntlich Gartenboden, guter Boden. Auf דבאך wirft Sam. hinreichend Licht. Diese Version bietet dafür רביך, welches in der Aussprache רַבָּיךְ = doctores tui (so allgemein wiedergegeben nach der Uebersetzung der Polyglotte) freilich widersinnig ist, nicht aber wenn man es רְבִיךְ spricht. Der Ausdruck ist ein Substantiv vom Stamme רבך; vgl. Lev. 6, 14 und 1 Chr. 23, 29. Das Verbum heisst einrühren, auch mischen. Das Nomen entspricht dem arab. رَبِيكَة und bezeichnet wie dieses ein Gericht aus Mehl, Datteln, Quark und Butter. Als Prädikat zu כרמלך besagt רביך danach dasselbe was das prosaische זבת חלב ודבש mit Bezug auf ארץ, denn der Sinn des Satzes ist: und dein guter Boden liefert Rabîk. Aus allen alten Versionen hat Sam. hier das Richtige, weil die Samariter als Orientalen das durch unser Wort bezeichnete orientalische Gericht wohl kannten.

26. Hier muss noch einmal dran erinnert werden, dass רכב nicht fahren bedeutet, sondern nur etwas besteigen und sich darauf befinden. Hier ist der Gebrauch des Verbums insofern gerechtfertigt, als nach menschlichem Denken das Sein im Himmel das ihm vorangegangene Hinaufsteigen voraussetzt. Vgl. רֶכֶב als Bezeichnung des obern Mühlsteins. Wenn aber רכב hier nur den Aufenthalt im Himmel und nicht das Einherfahren daselbst ausdrückt, dann versteht es sich von selbst, dass die Präposition in בעזרך mit dem ב, wodurch bei den Verben der Bewegung die Beziehung zu einem Objekt ausgedrückt wird, nichts zu tun hat. Der Gebrauch von ב bei עֵזֶר und עזרה, wenn diese Nomina das Prädikat bilden, ist dem Hebräischen eigentümlich. Die Präposition dient dabei zur Hervorhebung des Prädikats. Dass ב in solchen Fällen nicht zur Konstruktion des Verbums gehört, beweist der Umstand, dass diese Präposition auch in einem Nominalsatz so vorkommt; vgl. Hos. 13, 9 und Ps. 146, 5. — עזר, eigentlich Einfriedigung, bezeichnet

die Hilfe nur insofern als sie in der Verteidigung besteht. Ein Mehreres darüber zu Jos. 10, 6. Für ובגאותו ist entschieden ובגאותך zu lesen und V. 29 a zu vergleichen. Die Korruption entstand hier dadurch, dass man die spezielle Bedeutung, in der das Nomen an dieser Stelle gebraucht ist, verkannt hat. Denn גאוה drückt hier nicht einen subjektiven, sondern einen objektiven Begriff aus und bezeichnet das Obenaufsein, die Oberhand, den Sieg; vgl. zu Ex. 15, 1. Die Präposition in diesem Worte tut denselben Dienst wie im vorhergehenden, und deren Gebrauch, der, wie bereits gesagt, auf עזר und עזרה sich beschränkt, ist bei ihm poetische Lizenz; denn nur des Rhythmus halber ist ב bei גאותך wiederholt. Danach ist der Sinn der:

Im Himmel thronend, bringt er dennoch dir Hilfe,
Sieg, obgleich über den Wolken.

Es wird also der Umstand stark betont, dass JHVH vom Himmel aus Israel auf der Erde Hilfe und Sieg gibt, trotz der unermesslichen Entfernung zwischen beiden; vgl. die folgende Bemerkung.

27. Für das unerklärliche מְעֹנָה lies, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, מִמַּעַל. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass das erste Mem wegen des vorherg. wegfiel. Der Sinn ist also:

Droben ist der ewige Gott,
Aber herunter reichen seine unendlichen Arme.

Sonach wird der Gedanke des vorherg. Verses hier weiter ausgeführt und erklärt. Im letzten Versglied ist וְהָאֱמֹרִי הִשְׁמִיד für das unmögliche ויאמר השמד zu lesen und Am. 2, 9 zu vergleichen. Das Verbum hat auch Sam. in dieser Form. Nur so wird der Parellelismus hier vollkommen, und dieser Gedanke allein passt überhaupt in den Zusammenhang, wo nur von dem die Rede sein kann, was JHVH selber für Israel tat, nicht aber von etwas, das er ihm zu tun befahl.

28. Sprich das erste Wort וַיַּשְׁכֵּן als Hiph. und ergänze das Subjekt aus dem vorherg., während ישראל Objekt ist. בדד, dem in der Parallele בטח entspricht, heisst nicht solitarius, sondern solus, hier so viel wie: unnahbar. In עין יעקב ist das nomen rectum im Genetiv der Apposition und der Gesamtausdruck = der Quell Jacob, d. i., der Quell, der da ist Jocob. Quell ist Bezeichnung für Rasse, Volk hinsichtlich des Fortbestandes; vgl. den Gebrauch von מקור Ps. 68, 27 und sieh zu Sach. 9, 1. Die Verwandschaft der beiden Begriffe besteht hierin: wie im Quell Zufluss auf Ab-

fluss folgt und ihn ersetzt, so erneuern sich in einem Volke die auf einander folgenden Generationen.

29. Auch hier ist גאוה wie V. 26 zu verstehen und חרב גאותך heisst das Schwert, dem du deine Siege verdankst, das dir Siege erkämpft. — Das erste Bild im zweiten Halbvers pflegt man von Freundschaft erheuchelnden Feinden zu verstehen, und im Kommentar zu den Psalmen bin auch ich dieser Fassung gefolgt. Jetzt aber steigen in mir erhebliche Zweifel darüber auf, eben deshalb weil Ps. 66, 3 und 81, 16 die fragliche Redensart gebraucht ist, um das Vorhalten der Feinde gegen JHVH auszudrücken, was sicherlich nicht geschehen würde, wenn man dabei an Täuschung zu denken hätte. Nunmehr glaube ich, das כחש in dieser Wendung eigentlich „mager sein" heisst und bildlich Schwäche ausdrückt, wie umgekehrt „fett sein" für den Hebräer so viel wie stark sein: vgl. Jes. 17, 4 und Ps. 78, 31. Danach heisst ויכחשו לך und sie werden durch dich geschwächt werden. Dass ל bei Niph. das logische Subjekt bezeichnen kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. Nach dem Gesagten ist aber Piel von כחש in der fraglichen Redensart ausgeschlossen und daher Ps. 18, 45. 66, 3. 81, 16 וְיִכָּחֲשׁוּ für וִיכַחֲשׁוּ zu lesen, wie hier. Für diese Emendation spricht auch der Umstand, dass es 2 Sam. 22, 45 in dieser Verbindung ויתכחשו heisst.

XXXIV.

4. Ueber הראיתיך בעיניך, worin בעיניך so viel ist wie 32, 51 מנגד, vgl. zu Num. 20, 19. הראיתיך allein ohne בעיניך könnte auch heissen, ich gestatte dir, dich dessen zu erfreuen, d. i., es zu betreten und darin zu leben; vgl. 1, 36.

5. על פי יהוה ist = auf Befehl JHVHs, das heisst, Moses starb nicht an einer Krankheit, noch an Altersschwäche; vgl. V. 6. Auf JHVHs Befehl „stirb!" legte sich Moses nieder und starb; sieh die Bemerkung zu Num. 20, 22.

6. Für ויקבר sprich וַיִּקָּבֵר als Niph. und fasse nach der dem Hebräischen eigentümlichen Konstruktion die Handlung selbst als Subjekt, während אתו Objekt bleibt. Die Massora zog ihre Aussprache vor, weil sie, der Sota 1, 9 gegebenen Erklärung folgend, JHVH als Subjekt fasste. Auf diese wie auch auf die noch absurdere Frklärung des Rabbi Ischmael, wonach Moses Subjekt ist, sodass hiermit gesagt sein will, Mosses hätte sich selber begraben, vgl. Sifrê zu Num. Piska 32, führte die Bemerkung im zweiten

Halbvers. Man glaubte, den Umstand, dass kein Mensch das Grab Mosses kennt, sich nicht anders erklären zu können. In dem Schweigen der Tradition über das Grab des grossen Volksführers zeigt sich aber die Abneigung gegen Heroenkultus; vgl. zu 4, 21. In einem gewissen Sinne ist jedoch das Grab des Helden nicht unbekannt geblieben. Das Grab Moses, heisst es im Buche Sohar I., 27 b, ist die Mischna.

7. Für לֵחֹה sprich לֵחָהּ und beziehe das Suff. auf עין. Im Arab. wird لخّ vom tränenden Auge gebraucht. Danach bezeichnet לֵחַ den Glanz, eigentlich die Feuchtigkeit, des Auges. Die Beziehung des Suff. auf משה, wodurch der beschriebene Zustand auf den ganzen Körper ausgedehnt wird, verbietet schon der Umstand, dass im A. T. die Erschwachung des Auges oder der völlige Verlust des Augenlichts und nicht ein anderes Leiden stets als Merkmal der Altersschwäche genannt wird; vgl. Gen. 27, 1. 1 Sam. 4, 15. 1 K. 14, 4. Es kann daher hier nur die Augenschwäche allein verneint sein. Somit schwindet auch der Widerspruch zu 31, 2 den manche Erklärer hier finden. Rabbi Elieser ben Jacob scheint die hier vorgeschlagene Lesart gekannt zu haben; vgl. Sifrê zur Stelle.

8. Ueber die Dauer der Trauer vgl. 21, 13 und Num. 20, 29. Der Zweite Halbvers ist als Zeitangabe mit dem Folgenden zu verbinden.

9. Nach der vorherg. Bemerkung erhielt Josua die Fülle des Geistes der Weisheit nicht eher, als die Trauer um Mose vorüber war. Während der Trauerzeit existierte Mose nicht mehr, und sein Nachfolger war noch nicht ausgestattet, ihn zu ersetzen. Dieser Zustand der Dinge liess den Verlust des grossen Führers tiefer empfinden und steigerte die Trauer um ihn.

Druck von H. Itzkowski, Berlin, Gips-Str. 9.

